Министерство образования и науки Российской Федерации
Министерство образования, науки и молодёжи Республики Крым
Гуманитарно-педагогическая академия
ФГАОУ ВО КФУ им. В. И. Вернадского (г. Ялта)
Кафедра философии и социальных наук

МАТЕРИАЛЫ

Всероссийской научной конференции с международным участием

III ЯЛТИНСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ

«Проблемы гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт»

17-18 ноября 2016 года

г. Ялта

Редакционная коллегия: к.ф.н., доц. Разбеглова Т.П. (отв. ред.), д.ф.н., проф. Масаев М.В., д.ф.н. проф. Мирошников О.А., к.ф.н., доц. Шевченко О.К., к.ф.н., доц. Атик А.А., Биляева И.И. (технический редактор), Синицын Т.Б. (технический редактор).

Рекомендовано к печати решением

Ученого совета Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО КФУ

им. В. И. Вернадского в г. Ялте

Протокол № _4_ от 12 апреля 2017 г.

РЕЦЕНЗЕНТЫ

ГАБРИЕЛЯН О.А., доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Таврической академии Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского»

МИРОНОВ А.В., доктор философских наук, профессор кафедры Исторические, философские и социальные науки Гуманитарно-педагогического института Севастопольского Государственного университета

Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием III Ялтинские философские чтения «Проблемы гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт» (17-18 ноября 2016 года, г. Ялта) / Отв. ред., к.ф.н., доцент Разбеглова Т.П. – Ялта, 2017. - 235 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Баранов А.В.
ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО РЕГИОНА КРЫМА В УСЛОВИЯХ ВОССОЕДИНЕНИЯ С РОССИЕЙ…….. 8

Дзарасов А.А., Бязрова Дж. Б.
ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ…….13

Масаев М.В.
О НЕКОТОРЫХ МОМЕНТАХ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР И НАРОДОВ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОГО КРЫМА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ……. ….....20

Мирошников О.А.
«ГОРОД» И «ДЕРЕВНЯ» В РЕВОЛЮЦИИ…….. 21

Разбеглова Т.П.
«РОЗА КУЛЬТУР» КРЫМА: К ВОПРОСУ ОБ АРХЕОЛОГИИ КРЫМСКОГО КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА …….....25

Шатохина Н.П.
СВОБОДА КАК ОБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ СТРЕМЛЕНИЯ К НОВОМУ…… .27

СЕКЦИОННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Арпентьева М.Р.
СЕПАРАТИЗМ И ИНТЕГРАЦИЯ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОСТИ…… 31

Алфимов В.Э.
ВОЗЗРЕНИЯ НА РЕЛИГИЮ В РАБОТАХ АНТИЧНЫХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ ФИЛОСОФОВ……...….37

Атик А.А.

ОСОБЕННОСТИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В КРЫМУ……...…… 39

Баклицкая А.О.
РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ФЕНОМЕНА РЕИНКАРНАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ……..42

Бельцева Е.А.
ТРАДИЦИЯ В КОММУНИКАЦИОННОМ ПРОЦЕССЕ…….44

Богатырева Л.Г.
ВОПРОСЫ АКСИОЛОГИИ И ПРАКСЕОЛОГИИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОСТИЖЕНИИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ЖЕНЩИНЫ……....46

Гайкин В.А.

МИР НА РАЗВИЛКЕ: УНИПЛАНЕТНОЕ СООБЩЕСТВО ИЛИ РАСОВАЯ ВОЙНА…….51

Герасименко И. А.
МОРФОЛОГИЯ ТЕКСТА И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ГРАММАТИКА: ОРГАНИКА ЯЗЫКОВЫХ ФОРМ……58

Герасимов А.В.
ПРОБЛЕМЫ ИНФОРМАЦИОННОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ ПЕДАГОГОВ В РАМКАХ ВЫПОЛНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ…….....64

Голышева О.Н.
НОВАЯ ФОРМА ПОЛИТИКИ…….67

Декань К.Ю.
ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ……..71

Джелилов А.А.
ЯЗЫК И ПРАВОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ: АНГЛИЙСКИЙ ЮРИДИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН…….....73

Джелилова Л.Ш.
КРЫМСКОТАТАРСКИЙ ДЕТСКИЙ ИГРОВОЙ ФОЛЬКЛОР КАК СРЕДСТВО ОБУЧЕНИЮ РОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КУЛЬТУРЕ……...……77

Дзарасов А.О.
ОСВОЕНИЕ РОССИЕЙ ПЕРИФЕРИЙНЫХ ТЕРРИТОРИЙ И ЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ……85

Дудко А.В.
ПОНИМАНИЕ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ В РАЗРЕЗЕ ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ……. …89

Дункевич С.Г.
СПЕЦИФИКА ХОРЕОГРАФИЧЕСКОГО ОТОБРАЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ТАНЦА…….....9.0

Егоров Я.А.
ОППОЗИЦИЯ «РОССИЯ И ЗАПАД» В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ И.В. КИРИЕВСКОГО……92

Еникеев А.А.
ПОВТОРЕНИЕ КАК СТИЛИСТИЧЕСКИЙ ПРИЕМ ТЕКСТА В ПОСТМОДЕРНЕ…….…….....95

Ерёмина Н.В.
ФИЛОСОФИЯ «БЕРЕЖЛИВОГО» ПРОИЗВОДСТВА – КАК НОВАЯ ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА……98

Ерзаулова А.Г.
ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ……..100

Есипенко Д.В.
НАУЧНЫЕ ЗНАНИЯ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ОБЩЕСТВО И ПОВСЕДНЕВНУЮ ЖИЗНЬ ……103

Журавлева О.И.
ФИЛОСОФИЯ ТАНКУ В ВОКАЛЬНОМ ЦИКЛЕ
И. СТРАВИНСКОГО «ТРИ СТИХОТВОРЕНИЯ ИЗ ЯПОНСКОЙ ЛИРИКИ»……105

Иванков К.В.
ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ЭЛЕМЕНТ ВОСПИТАНИЯ ПАТРИОТИЗМА…….……106

Казина Н.В.
«ПОЮЩЕЕ ОРУЖИЕ» ИЛИ «ДИПЛОМАТИЧЕСКАЯ МИССИЯ»
АНСАМБЛЯ АЛЕКСАНДРОВА. ГРАЖДАНСКАЯ ФУНКЦИЯ МУЗЫКИ…….....…….....110

Караваев П.А.
ВОПРОСЫ ГЕГЕМОНИИ И МАНИПУЛИРОВАНИЯ МАССОВЫМ СОЗНАНИЕМ
В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ
НА ОСНОВЕ ТРУДОВ АНТОНИО ГРАМШИ……...……..112

Караваева Е.В.
ПОНЯТИЕ «УПРАВЛЕНИЕ» В СТРУКТУРЕ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ……...……115

Кирпилёв К.С.
ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО…… …..117

Коробкина Е.Н.
ИНФЕРНАЛЬНЫЕ ДУШИ: МЕТАМОРФОЗЫ ОБРАЗА……...……...119

Корсунский А.Г.
ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ XXI ВЕКА О НОВЫХ РЕАЛИЯХ В НАУКЕ……...1.24

Кремнёва Я.В.
ЖИВОПИСНЫЙ ДЕКОР ИНТЕРЬЕРОВ ДВОРЦА АЛЕКСАНДРА III В МАССАНДРЕ……...126

Крюкова Н.В.
СВЯТЫЕ МЕСТА КРЫМА – ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ……127

Кубединова Э.Д.
ПРОБЛЕМА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА В НОВЕЛЛЕ Ж.П. САРТРА «СТЕНА».....131

Курицын А.И.
ФЕНОМЕН ГЛОБАЛИЗАЦИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЕВРАЗИЙЦЕВ……...…… ……133

Лексина А.В., Леонова А.В.
ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ
БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА…...……137

Лысенко А.А.
ПРОБЛЕМА ЧИСТОТЫ ПОРТУГАЛЬСКОГО ЯЗЫКА
В РОМАНЕ ЖОРЖИ АМАДУ «ПАЛЬМОВАЯ ВЕТВЬ, ПОГОНЫ И ПЕНЬЮАР»…….139

Люсый А.П.
ФИЛОСОФИЯ КРЫМСКОГО ДОМА ИЛИ АЛЬБОМ ВО ИМЯ ФЕЙКА?:
ОБ ИСТОКАХ И ФОРМАХ СОВРЕМЕННЫХ МНЕМОТЕХНОЛОГИЯХ
В КРАЕВЕДЧЕСКОМ И ФИЛОСОФСКОМ АСПЕКТАХ…….....143

Макаренко Г.И.
К ВОПРОСУ О САКРАЛИЗАЦИИ КРЫМСКОГО ПРОСТРАНСТВА……..……148

Макеев Д.Б.
РЕЛИГИОЗНОЕ НАСЛЕДИЕ СКИФОВ……...……..…….150

Мальцева К.А.
ТРАГЕДИЯ ВЗАИМНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ
КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
(НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РОДИТЕЛЕЙ И ДЕТЕЙ)…….155

Мезенцева Т.А.
ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В УЧЕНИИ ФРАНКА……..157

Нилогов А.С.
АНТИЯЗЫК И АНТИСЛОВО В ФИЛОСОФИИ Ф.И. ГИРЕНКА……...…….....159

Новикова Н.А.
МИГЕЛЬ ДЕ УНАМУНО И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА ДОН КИХОТА
В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ЖИТИЕ ДОН КИХОТА И САНЧО»…….....165

Останина О.А.
НАРРАТИВ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ…….167

Переход С.О.
С.Н. БУЛГАКОВ И КРЫМ……...…….....172

Празднова О.С.
МУЗЫКАЛЬНЫЙ ТЕАТР США:
ОТ ПОСЛЕВОЕННОГО КРИЗИСА К АВАНГАРДИЗМУ…….....174

Рогочая Г.П.
МАССОВАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННАЯ ПУБЛИЧНАЯ ПОЛИТИКА:
НА ПУТИ КОНСТРУИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ МИФОВ……..181

Ромащенко А.А.
ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО И ПУСТОТА
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ПОНИМАНИИ ИСТИНЫ М. ХАЙДЕГГЕРА…….....185

Ромащенко М.А.
ОБРАЗ ГЕРОЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ…….....189

Рябова Е.Р.
ФЕНОМЕН ПЕРЕСЕЛЕНИЯ ДУШ
В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ КИТАЯ…….....192

Сабирзянова И.В.
СООТНОШЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО И МНИМОГО
В АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНА……194

Скрыпник О.В.
МАССОВЫЙ ЧЕЛОВЕК В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ XXI В…….....198

Стригунова И. Б. Киселев В.В., Куцевол Б.Л., Захарова А.Н., Травина Э.В.
ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ БИОЭТИКИ…….200

Цораев З.У..
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ……..…… ..204

Чекулаев С.В.
К ВОПРОСУ АНАЛИЗА И ПОЗНАНИЯ МЕДИАДИСКУРСОВ XXI ВЕКА…….. …209 ..
Чемеричко Л.А.
ФЕНОМЕН ЯВНОГО СМЫСЛА И ПОДСОЗНАТЕЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ В РАБОТАХ САЛЬВАДОРА ДАЛИ…….…….....214

Шаповалова М.Н.
АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ ТЕМ ТВОРЧЕСТВА М.ФУКО (НА МАТЕРИАЛЕ ЭССЕ М. ЮЛАНШО «МИШЕЛЬ ФУКО, КАКИМ Я ЕГО СЕБЕ ПРЕДСТАВЛЯЮ»)…….....215

Шевченко К.А.
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА НЕКОТОРЫХ ПРОЯВЛЕНИЙ АГРЕССИВНОЙ СРЕДЫ (НА ПРИМЕРЕ ГОРОДОВ-МЕГАПОЛИСОВ)… ……217

Шукурджиева З.Ш.
ВОПРОСЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ИДЕИ ДОБРОСОСЕДСТВА В ПУБЛИЦИСТИКЕ ГАСПРИНСКОГО…….……..... ….220

Щекотова Е.С.
ПРИЗРАКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ТРАВМЫ В ТРЕХМЕРНОЙ ЯПОНСКОЙ АНИМАЦИИ….....223

СПИСОК АВТОРОВ ..…….....230

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Баранов А.В.

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО РЕГИОНА КРЫМА В УСЛОВИЯХ ВОССОЕДИНЕНИЯ С РОССИЕЙ

Аннотация.*В статье определены этнополитические и конфессиональные тенденции развития поликультурного региона – Крыма в условиях воссоединения с Россией. Раскрыты изменения баланса этнических и языковых идентичностей, позиционирования этнополитических и религиозных объединений, состояние общественного мнения о межэтнических отношениях в регионе. Исследование проведено на основе конструктивистской парадигмы этничности. Установлены сдвиги баланса идентичностей: рост русского самосознания, сокращение влияния украинской идентичности как наиболее неконсолидированной. Самым сплочённым в языковом отношении выступает русское сообщество, крымские татары на втором месте, наименее консолидированны украинцы. Общественное мнение крымчан всех этничностей признаёт весомость внутрирегиональных источников межэтнической напряженности, но считает эскалацию конфликта маловероятной. Представления респондентов – представителей основных этнических групп об иерархии источников межэтнической конфликтности весомо различаются. Оценка состояния межнациональных отношений наиболее позитивна у болгар, армян, греков и русских, а относительно более негативна – среди крымских татар и украинцев. Основное размежевание идёт по линии «русские – крымские татары». Представления о конфликтных линиях в регионе выражены отчетливо и мало изменились за первый год воссоединения. Реальный рост конфликта возможен только при зарубежном деструктивном воздействии и стратегических просчетах государственной власти в Крыму. Выявлено нарастающее влияние Турции и Украины на деструктивную активность радикальных группировок в крымскотатарском движении. Данная тенденция проявилась в проведении «Всемирного конгресса крымских татар» в Турции, финансировании Меджлиса крымскотатарского народа, создании военизированных незаконных формирований, поддержке продовольственной и энергетической блокады Крыма Украиной. Сделан вывод: необходима политика реинтеграции Крыма и России на основе распространения гражданской идентичности, диалога этнических и конфессиональных сообществ, преодоления религиозного и этнического экстремизма. Политика реинтеграции должна включать в себя эффективные меры обеспечения военной, энергетической и продовольственной безопасности Крыма.*

Ключевые слова: *поликультурный регион Крым, развитие, воссоединение, Россия, этнополитические и конфессиональные тенденции.*

Baranov A.V.

ETHNOPOLITICAL AND RELIGIOUS TRENDS OF MULTICULTURAL REGION CRIMEA'S DEVELOPMENT IN THE CONDITIONS OF REUNION WITH RUSSIA

The article identifies the ethnopolitical and confessional trends of Crimean multicultural region's development in the conditions of reintegration into the Russian Federation. Changes in the balance of ethnic and linguistic identities, positioning of ethnopolitical and religious associations, the state of public opinion on inter-ethnic relations in the region are revealed. The study is conducted on the basis of ethnicity's constructivist paradigm. Shifts of the balance of identities are discovered: such as the growth of Russian identity, reducing the influence of Ukrainian identity as the most unconsolidated. The most cohesive linguistically is Russian community at the peninsula, Crimean Tatars are in the second place, the least consolidated are the Ukrainians. The public opinion of Crimeans all over the ethnicities recognizes the weight of intra-regional sources of inter-ethnic tensions, but notes escalation of the conflict unlikely. It was found that the submission of respondents – representatives of the main ethnic groups of the hierarchy of inter-ethnic conflict weighty sources is differ. Assessment of the state of interethnic relations is the most positive of the Bulgarians, Armenians, Greeks and Russians, and relatively more negative – among the Crimean Tatars and Ukrainians. Main disengagement goes through the "Russian – Crimean Tatars". Perceptions of conflict lines in the region is clearly expressed and have changed little during the first year of reunion. The real growth of the conflict is possible only if the foreign destructive impact and strategic miscalculations most of the state power organs in the Crimea. It revealed the growing influence of Turkey

and Ukraine in the destructive activity of radical groups in the Crimean Tatar movement. This trend is manifested in the conduct of the "World Congress of the Crimean Tatars" in Turkey (2015), the financing of the Mejlis of the Crimean Tatar people, the establishment of illegal paramilitary formations, supported by food and energy blockade of the Crimea by Ukraine. The conclusion is the sequent: the state policy requires the reintegration between the Crimea and Russia on the basis of the spread of civic identity, dialogue between ethnic and religious communities to overcome religious and ethnic extremism. Reintegration policy should include effective measures to ensure the military, energy and food security of the Crimea.

***Key words**: multicultural region, Crimea, development, reunion, Russia, ethnopolitical and religious trends.*

Актуальность темы в том, что Крым – ключевой регион для обеспечения национальной безопасности России в Черноморье. Воссоединение Крыма с Россией – сложный, многоаспектный процесс, который далек от завершения. Проявляются новые тенденции этнополитической и конфессиональной конфликтности, которые необходимо объективно исследовать.

Цель статьи – выявить этнополитические и конфессиональные тенденции развития поликультурного региона Крыма в условиях воссоединения региона с Россией. Задачи работы: осмыслить материалы переписи населения и опросов общественного мнения; установить изменения позиционирования этнополитических движений и религиозных объединений; выявить влияние Турции и Украины на активность радикальных группировок в крымскотатарском движении.

Новейший этап развития Крыма исследован недостаточно. Наиболее системной и основательной считаем монографию Н.В. Киселевой, А.В. Мальгина, В.П. Петрова и А.А. Форманчука [10]. В ней приведены ценные материалы архивов Республики Крым, материалы проведенных авторами опросов. Вопросы противодействия экстремизму и терроризму освещают А.В. Бойко и С.А. Буткевич [4]. Политизация религии и проявления конфессиональных конфликтов оцениваются Л.Н. Гарас [7]. Коммуникации исламских объединений, их символическая политика и дискурс осмысливаются усилиями Ш.Р. Кашафа [9]. Этнополитические процессы в Крыму и проявления их конфликтности охарактеризованы Т.А. Сенюшкиной [25] и Д.В. Маковской [15]. Геополитический и этноконфессиональный аспекты развития Крыма освещены в нашей монографии [1]. Но системное исследование темы с осени 2014 по лето 2016 г. ещё не проводилось.

Теоретической основой выбрана конструктивистская парадигма этничности. В 2013 г. мы аргументировали сложносоставной характер конфликта в Крыму [2, 119-120]. Основное внимание уделено взаимовлиянию «измерений» регионального развития: международного, этнополитического, религиозно-политического, идентификационного.

Отметим весомые изменения баланса этнических идентичностей по итогам переписи населения в Крыму (октябрь 2014 г.). На полуострове проживают 2284,8 тыс. чел., из них 96,2% указали свою этничность. Русские составляют 67,9% совокупного населения Республики Крым (РК) и г. Севастополя, указавших этничность, украинцы — 15,7%, крымские татары – 10,6%. Ещё 2,05% жителей назвали себя татарами, что на порядок превышает уровень 2001 г. (0,57%). Федеральная служба статистики приняла решение включить в число крымских татар всех лиц, владеющих данным языком как родным. Не указали этничность 87,2 тыс. чел. (3,8%), что в 8 раз больше, чем при переписи 2001 г. Этот уровень близок удельному весу жителей Крыма, не ставших гражданами РФ – 2,5% [23].

Население Республики Крым составило в октябре 2014 г. 1889,4 тыс. чел., в том числе русские – 65,0%, украинцы – 16,0%, крымские татары – 12,6%, белорусы – 1,0%[5]. Население г. Севастополя составило 395,0 тыс. чел., в т.ч. русские – 81,0%, украинцы – 14,2%, белорусы – 1,0%,крымские татары – 0,7%. Многие украинцы сделали выбор в пользу добровольного признания себя русскими. Это подтверждается тем, что в 2014 г. назвали русский язык родным 84% жителей полуострова – больше, чем в 2001 г. (79,1%). Считают русский язык родным 79,7% украинцев в Крыму и лишь 5,6% крымских татар [23; 5]. Этнические дистанции между русскими и украинцами в Крыму на порядок меньше, чем между русскими и крымскими татарами.

Выборы депутатов Государственного Совета Республики Крым (ГС РК), Законодательного Собрания г. Севастополя и органов местного самоуправления, проведенные 14 сентября 2014 г., легитимировали новую политическую систему в регионе. Явка на выборы ГС РК составила 50,9%, что немногим выше, чем на выборах Верховного Совета Автономной Республики Крым в 2010 г. Основным конфликтным вопросом на выборах стал отказ сторонников Меджлиса крымскотатарского народа участвовать в кампании. Вследствие этого участие крымских татар в выборах пониженно. Но представители татарских объединений, несогласных с Меджлисом, выдвигали кандидатуры.

Говорить об этнической дискриминации не приходится. По подсчетам Н.В. Киселевой, А.В. Мальгина, В.П. Петрова и А.А. Форманчука, мандаты получили 23,8% крымских татар, выдвигавших кандидатуры. Наибольшего успеха крымские татары добились в районах и городах, где их удельный вес в населении высок (Первомайский район – 71,4% победивших кандидатов, Нижнегорский – 58,3%, Красноперекопский район, г. Саки и Красноперекопск – по 50%). Но в г. Симферополе и Симферопольском районе, Бахчисарайском районе кандидаты крымских татар участвовали в выборах малоэффективно [10, 235]. Представительство крымских татар в Государственном Совете и Совете министров РК – за пророссийскими политиками, а Меджлис добился лишь самоизоляции.

С осени 2014 г. действует межрегиональное общественное движение «Къырым» (председатель Р. Ильясов), интегрирующее крымскотатарские организации, признающие воссоединение с Россией. Среди них – партия «Милли фирка», организации «Къырым бирлиги», «Поколение Крым», «Себат». В декабре 2015 г. движение «Къырым» провело второй съезд, на котором полномочный представитель Президента РФ по Крымскому федеральному округу О.Е. Белавенцев заявил: «Сегодня движение "Къырым", а не меджлис является реальным и безоговорочным выразителем интересов крымско-татарского народа. Бывшие лидеры меджлиса Джемилев, Чубаров и Ислямов полностью утратили связь со своим народом, стали преступниками и террористами» [20].Съезд движения «Къырым» лишил лидеров Меджлиса права представлять интересы татар на международной арене, объявил блокаду региона геноцидом против народов Крыма. Два крупнейших крымско-татарских общественных движения, «Къырым» и «Къырым бирлиги», подписали меморандум об объединении усилий.

После отказа 1 апреля 2015 г. в праве вещания телеканалу АТР, принадлежащему Л. Ислямову, с сентября 2015 г. действуют крымскотатарский телеканал «Миллет», работающий в лояльном России духе, и радиостанция «Ватан седасы». Для координации деятельности телерадиокомпании создан общественный совет. В него вошел муфтий мусульман Крыма Э. Аблаев, член Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ Э. Билялов, председатель организации ветеранов крымских татар, учёные, писатели, режиссеры. Задачей совета стал контроль за формированием политики и сетки вещания, доведение мнения телезрителей до руководства СМИ, защита телерадиокомпании от влияний извне [19].

Важные сведения о межэтнических отношениях дал массовый опрос, проведенный ООО «Бизнес-сотрудничество-Юг» методом интервью 14-31 марта 2015 г. Пропорциональная выборка составила 1600 чел. во всех муниципальных образованиях Республики Крым (погрешность не более 3,5%). Этнический состав респондентов (русские – 66,1%, украинцы – 17,1%, крымские татары – 11,1%, армяне – 1,4%, греки – 0,7%, болгары и немцы – по 0,4%, другие – 2,8%) близок пропорциям состава всего населения [10, 292-297, 305-331]. Оценка межэтнических отношений наиболее позитивна среди болгар, армян, греков и русских, а относительно негативна среди крымских татар и украинцев.

Респондентам задан вопрос «Как вы оцениваете изменения, происшедшие за последний год в Крыму?». Раздельно давалась оценка изменениям важнейших аспектов развития сообщества. В среднем по выборке респонденты оценили межнациональные отношения наиболее тревожно. Сочли, что улучшилась политическая ситуация, 59,6% всех опрошенных; улучшилось материальное положение семьи – 41,5%; улучшилось социально-экономическое состояние Крыма – 38,2%; улучшились межнациональные отношения – 34,9% [10, с. 321].

Представители различных этнических групп имеют контрастные мнения об источниках межнациональной напряженности в регионе. Русские респонденты считали источниками напряженности, прежде всего, «провокационное поведение представителей отдельных национальностей» (43,0%), социально-экономические проблемы (20,6%), «правовую безнаказанность отдельных этнических организаций» (17,8%). Мнения украинцев имеют ту же иерархию, что и русских, отличаясь только более критической оценкой действий органов власти РК (9,1% украинцев в сравнении с 3,5% русских) и органов местной власти (соответственно, 9,5% и 8,5%). Представления опрошенных крымских татар иные. Основным источником напряженности они считают социально-экономические проблемы (36,5%). Второе место по значимости отведено «провокационному поведению представителей отдельных национальностей» (25,8%). На третье место выходят «действия органов местной власти» (18,5%), на четвертое – «действия органов власти Республики Крым» (17,4%). Важно, что 36,5% опрошенных крымских татар (вдвое бóльшая доля, чем опрошенных русских и украинцев) затруднились определить источники напряженности [10, 322].

В целом по выборке при ответе «Между какими этническими группами Крыма, на ваш взгляд, межнациональная напряженность наиболее выражена?» преобладает позитивное мнение: «нет таких групп» (37,6%). Но на втором месте – мнение о том, что наиболее выражена напряженность между русскими и крымскими татарами (30,3% ответов); на третьем – мнение о напряженности между русскими и украинцами (17,6%) [10, 323]. Представления о конфликтных линиях в региональном сообществе выражены отчетливо и мало изменились за год воссоединения с Россией.

Важны суждения респондентов об ущемлении их прав по сравнению с представителями других народов. Наиболее склонны признавать дискриминацию по этническому признаку опрошенные армяне (18,2% ответов) и крымские татары (12,9%) по сравнению с 3,2% русских, 9,1% греков и 9,5% украинцев. Ситуации ущемления прав, по мнению респондентов, возникают чаще всего в области трудовых отношений, при бытовом общении, обращениях в органы региональной и местной власти, получении медицинской помощи.Лишь 12,3% респондентов считает возможным развитие межнациональных конфликтов в Крыму в ближайшее время. Причем уровень такого мнения по этническим группам различается немного (14,6% опрошенных крымских татар, 14,2% украинцев и 11,4% русских) [10, 324].

Большое значение имеет диалог органов власти с религиозными объединениями полуострова. По сообщению министра культуры РК А. Новосельской 25 июня 2015 г., в Республике действует 2083 религиозных организации, из них зарегистрированы органами юстиции 1409, относящие себя к 52 конфессиям [26]. Наиболее распространены православие и ислам. Украинская православная церковь Московского патриархата абсолютно преобладает по влиянию над УПЦ Киевского патриархата [7, 202-210]. Среди исламских организаций доминирует Духовный центр мусульман Крыма (ДУМК), объединяющий 346 зарегистрированных организаций. Еще около 650 исламских организаций действуют автономно и не прошли государственную регистрацию [10, 245], среди них запрещенные в Российской Федерации экстремистские организации: «Хизб ут-Тахрир аль-Исламия» и др.

Осенью 2014 г. состоялся поворот ДУМК к сотрудничеству с органами государственной власти Российской Федерации [16]. Конкурентом ДУМК выступает Духовный центр мусульман Крыма, на основе которого в августе 2014 г. создан Таврический муфтият, объявивший о пророссийских позициях. Но после недолгой «равноудаленности» от двух соперничающих центров председатель Совета министров РК С.В. Аксёнов 17 октября 2014 г. заявил: «Единственным знаковым органом, уважаемым, авторитетным, который все время несет службу в части почитания ислама на территории Крыма, является Духовное управление мусульман Крыма» [6].

Муфтий Крыма, председатель ДУМК Э. Аблаев осудил действия Меджлиса по организации продовольственной и энергетической блокады полуострова, призывая к единству всех мусульман региона и сохранению мира [17; 18]. В ответ руководители Меджлиса объявили в январе 2016 г., что ДУМК не выражает интересы мусульман Крыма и декларировали намерение создать в Киеве «свой» ДУМК.

Понимая слабость влияния на этнополитические и конфессиональные процессы в Крыму, Меджлис сделал ставку на интернационализацию конфликта за счет Турции и Украины. По различным оценкам, в Турции проживает от 500 тыс. до 5 млн. потомков крымских татар. В этой стране действуют влиятельные крымскотатарские организации. При Совете министров Турции действует Отдел поддержки тюрков зарубежья, работает программа репатриации крымских татар на историческую родину [13, 101-102]. 1–2 августа 2015 г. в г. Анкаре проведен «Всемирный конгресс крымских татар» с участием 430 делегатов 12 стран. Представителей жителей Крыма было очень мало. Конгресс принял резко антироссийские решения, в частности, обращение к ООН и мировой общественности, требуя признать российскую политику в отношении крымских татар с 1783 г. актом геноцида; воссоединение с РФ он назвал «аннексией» и «оккупацией». В декларации Конгресса отмечалось, что право на самоопределение принадлежит исключительно крымскотатарскому народу как историческому, основному и коренному народу полуострова [11]. Был одобрен проект М. Джемилева и Р. Чубарова по образованию крымскотатарской автономии в Херсонской области, созданию мусульманского батальона «Крым» в подчинении Министерства обороны Украины. Конгресс стал отправной точкой продовольственной и энергетической блокады Крыма.

Президент Украины П. Порошенко заявил о готовности дать Крыму статус национально-территориальной автономии крымских татар, поддерживая этнократические претензии Меджлиса. Президент Турции Р.Т. Эрдоган в обращении к участникам конгресса заверил, что Анкара «не признает и не будет признавать присоединение Крыма к России» [24]. Турецкая правозащитная организация «Imkander» открыто призывает мусульман Крыма к неповиновению России [14]. В рядах

батальона «Крым» и лагере меджлисовцев, блокирующих въезд на полуостров, немало представителей турецкой праворадикальной группировки «Серые волки» и экстремистских организаций, воюющих в Сирии. Владелец телеканала АТР и один из организаторов блокады Л. Ислямов заявил, что Минобороны Турции начало оказывать поддержку добровольческому батальону им. Н. Челебиджихана, который будет вести блокаду полуострова. МИД Турции выступил с опровержением этого заявления, но журналисты зафиксировали начало снабжения меджлисовцев военным снаряжением из Турции [3].

В сентябре 2015 г. Меджлис и праворадикальные украинские организации начали продовольственную, а затем – транспортную и энергетическую блокаду Крыма. В Херсонской области действуют незаконные военизированные формирования Меджлиса, запугивающие население и органы местной власти. Речь идет о создании «буферного» государственного образования, что нарушает суверенитет Украины. Надежды возлагаются на стимулирование экономического кризиса в Крыму, провоцирование недоверия к российской власти. Нельзя исключать попытки терактов с использованием экстремистских группировок. Так, заместитель начальника главка МВД РФ по противодействию экстремизму В. Макаров в мае 2015 г. отметил снижение состава запрещенной террористической партии «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» в Крыму с 10 тыс. до 2,5 тыс. чел., проведены аресты 4 подозреваемых в её деятельности в г. Ялте и Алуште[8; 21].

Вследствие противоправной деятельности Меджлиса крымскотатарского народа его лидеры М. Джемилев и Р. Чубаров заочно приговорены к аресту. Верховный Суд Республики Крым на основании заявления прокурора РК Н.В. Поклонской принял решение о запрете деятельности данной организации, что подтвердил Верховный Суд РФ. Основанием стали также обращения Второго съезда крымскотатарского общественного движения «Къырым» и вице-премьера Совета министров РК Р. Бальбека [22; 12].

Подведем итоги. Перепись 2014 г. в Крыму зафиксировала важные сдвиги баланса этнических идентичностей: рост русского самосознания, сокращение влияния украинской идентичности как наиболее неконсолидированной. Общественное мнение крымчан в 2015 г. признаёт весомость внутрирегиональных источников этнического конфликта, но считает его эскалацию маловероятной. Основное размежевание респондентов отмечено по линии «русские – крымские татары», однако суждения опрошенных крымских татар не совпадают с радикальными антироссийскими призывами Меджлиса крымскотатарского народа. Реальный рост конфликта возможен только при зарубежном деструктивном воздействии и стратегических просчетах самой государственной власти.

С осени 2014 г. по лето 2016 г. углубилось размежевание крымскотатарских движений на преобладающие пророссийские организации и радикальную оппозицию теряющего влияние Меджлиса крымскотатарского народа. Понимая дефицит влияния на этнополитические и конфессиональные процессы в Крыму, Меджлис сделал ставку на интернационализацию конфликта за счет Турции и Украины. Тактика дестабилизации крымского сообщества с целью восстановления украинского контроля предполагает блокаду полуострова, снижение уровня жизни и безопасности, провоцирование этнополитических и религиозных противоречий. Напротив, российская политика реинтеграции Крыма должна включать в себя эффективные меры обеспечения военной, энергетической и продовольственной безопасности региона; необходимо более активно поддерживать конструктивные тенденции в этнических и религиозных объединениях.

Список использованных источников

1. Баранов А.В. Региональные политические конфликты на Северо-Западном Кавказе и в Крыму: сравнительный анализ. Краснодар: Кубан. гос. ун-т, 2015. 236 с.

2. Баранов А.В. Сложносоставной конфликт в современном Крыму: типология, внутрирегиональные факторы, стратегии субъектов политики // Политическая экспертиза. СПб., 2013. Т. 9. № 3. С. 119-128.

3. Беляев М. Министерство обороны Турции окажет помощь организаторам блокады Крыма // http://www.kommersant.ru/Doc/2887333

4. Бойко А.В., Буткевич С.А. Противодействие экстремизму и терроризму в Крымском федеральном округе: проблемы теории и практики. Симферополь: Крым. филиал Краснодарск. ун-та МВД России, 2015. 327 с.

5. В Крыму живут представители 175 национальностей – предварительные итоги переписи // http://www.c-inform.info/news/id/20417

6. Власти Крыма помогут Духовному управлению мусульман региона вернуть контроль над самой известной мечетью полуострова // http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=56795

7. Гарас Л.Н. Религиозный фактор в социально-политических процессах: крымское измерение // Политическая экспертиза. СПб., 2014. Т. 10, № 2. С. 199–214.

8. Ильченко С. «Крымский Халифат» ждет команды: На полуострове остался целый полк фанатичных исламистов // http://svpressa.ru/society/article/136467/

9. Кашаф Ш.Р. Политические коммуникации мусульманских лидеров в новых реалиях Крыма: дискурсивные механизмы дислокации российской идентичности // Лидер, элита, регион: материалы науч.-практ. конф. Ростов н/Д: Изд-во ЮРИУ РАНХиГС, 2014. С. 555–562.

10.Киселёва Н.В., Мальгин А.В., Петров В.П., Форманчук А.А. Этнополитические процессы в Крыму: исторический опыт, современные проблемы и перспективы их решения. Симферополь: Салта, 2015. 352 с.

11.Крымские татары призывают «положить конец» аннексии // http://inosmi.ru/world/20150803/229410768.html

12.Крымские татары запрещают организаторам блокады из Украины выступать от имени всего народа // http://www.c-inform.info/news/id/33374

13.Леванова К.А. Крым в российско-турецких взаимоотношениях: история и современность // Природа и общество. Динамика кризиса. М.: МБА, 2015. С. 93–104.

14.Мавашев Ю. Антироссийские «частные инициативы» Анкары // http://www.kavkazgeoclub.ru/content/antirossiyskie-chastnye-iniciativy-ankary

15.Маковская Д.В. Этническое неравенство как фактор этнополитической конфликтности: крымский опыт // Политическая экспертиза. СПб., 2014. Т. 10, № 2. С. 215–230.

16.Мальцев В. «Крым наш» для муфтия Аблаева: Власти полуострова поддерживают монополию одного духовного управления мусульман // Независимая газета – религии. 2015. 1 апр. С. 5.

17.Муфтий Эмирали Аблаев: Правильные дороги те, которые ведут к миру // http://qmdi.org/index.php/ru/edinstvo-ummy/2204-muftij-emirali-ablaev-pravilnye-dorogi-te-kotorye-vedut-k-miru-2

18.Муфтий Крыма заявил о несоответствии энергоблокады нормам ислама // https://lenta.ru/news/2015/11/25/nehalyal/

19.На новом крымско-татарском телеканале цензуры не будет – Аксёнов // http://www.c-inform.info/news/id/27902

20.Общественное движение крымских татар просит признать геноцидом блокаду полуострова // http://www.c-inform.info/news/id/33380

21.Поклонская: в Крыму задержаны четыре последователя «Хизб ут-Тахрир» // http://special.tass.ru/proisshestviya/2658986

22.Поклонская вручила руководству меджлиса крымских татар предписание прекратить деятельность // http://tass.ru/proisshestviya/2669311

23.Росстат: большинство крымчан считают себя русскими // http://ria.ru/society/20150319/1053370183.html#14267873405313&message=resize&relto=register&action=addClass&value=registration

24.Сабиров И. «Крымско-татарская карта» в рукаве // http://www.stoletie.ru/geopolitika/krymsko-tatarskaja_karta_v_rukave_454.htm

25.Сенюшкина Т.А. Информационная поддержка принятия управленческих решений в условиях этнополитической конфликтности в Крыму // Политическая экспертиза. СПб., 2014. Т. 10, № 2. С. 185–198.

*26.*Треть религиозных организаций Крыма действуют без регистрации // http://news.allcrimea.net/news/2015/6/25/tret-religioznyh-organizatsii-kryma-deistvujut-bez-registratsii-39446

Дзарасов А.А.,
Бязрова Дж. Б.

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Аннотация. *Статья посвящена мировым миграционным и политическим процессам, вызываемым глобализацией, приводимым в активное движение страны и народы, следствием чего в современном социуме стали более близки контакты и взаимопроникновения различных этнокультур. Вынужденные делить одно географическое пространство, представители разных религиозных*

убеждений и принципов жизнеустройства все чаще сталкиваются вместе и сближение это, как показывает реальный поведенческий опыт, не всегда протекает мирно и спокойно. Проявления межэтнической (межкультурной) напряженности, вплоть до отдельных ситуаций открытой конфронтации, этноцентризм, ксенофобия - все это свидетельство серьезных проблем в современных общественных отношениях, требующих выработки наиболее конструктивных стратегий общественного развития каждого народа и всего мирового сообщества.

THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY GLOBALIZATION PROCESSES

Annotation.*The article is devoted to migration and global political processes caused by globalization, driven by an active movement of the country and the people, resulting in today's society have become more close contact and interpenetration of different ethnic cultures. Forced to share the same geographical space, representatives of different religious beliefs and way of life principles are increasingly faced with the convergence and it shows the real experience of a behavioral, not always flows peacefully and quietly. Manifestations of ethnic (intercultural) intensity, down to the individual situations of open conflict, ethnocentrism, xenophobia - all evidence of serious problems in modern social relations, requires a more constructive strategies of social development of each nation and the entire world community.*

Вопросы межэтнических и межконфессиональных взаимодействий занимают особое место среди многих проблем, обозначенных сложным характером глобализационных процессов. Актуальность данной проблемы связана со спецификой трансформаций социальных структур современного мира, нарушающих привычные формы жизни, социальные связи, следствием чего важнейшей структурной характеристикой большинства государств в новейшей истории становится переход от культурной гомогенности к культурному плюрализму.

Мировые миграционные и политические процессы, вызываемые глобализацией, приводят в активное движение страны и народы, следствием чего в современном социуме стали более близки контакты и взаимопроникновения различных этнокультур. Вынужденные делить одно географическое пространство, представители разных религиозных убеждений и принципов жизнеустройства все чаще сталкиваются вместе и сближение это, как показывает реальный поведенческий опыт, не всегда протекает мирно и спокойно. Проявления межэтнической (межкультурной) напряженности, вплоть до отдельных ситуаций открытой конфронтации, этноцентризм, ксенофобия - все это свидетельство серьезных проблем в современных общественных отношениях, требующих выработки наиболее конструктивных стратегий общественного развития каждого народа и всего мирового сообщества.

Отметим, что проблему больших диаспор, а вместе с ней и рост конфликтогенности в современных западных странах, как отмечают это многие исследователи, создали сами же правящие круги этих стран [1, 185]. Трудовая миграция преимущественно из развивающихся стран решала проблему дешевой рабочей силы в экономике этих стран, а заодно и улучшала там демографическую статистику. Вместе с тем, такое радушие Запада, по образному замечанию российского этнолога В.А. Тишкова, было еще и «демонстрацией «публичного покаяния» последствий колониальной политики, но в ещё большей степени для рекламы западного образа жизни» [2, 56-57]. Подобных взглядов в понимании проблемы иммиграции придерживается и другой отечественный ученый В.С. Малахов: «Политика «открытых дверей», идеи «открытого общества» как нельзя лучше помогали «искупить вину» перед теми, кто ещё недавно составлял подавляемые колониальные народы, кого ещё недавно считали недолюдьми»,- пишет он,- эта благородная (и, надо сказать, вполне оправданная) мысль на деле стала основой для быстрого превращения старых европейских наций в иммигрантские сообщества. А в скором времени встал вопрос и о сохранении единых национальных государств» [3, 250-251].

Действительно, широкиемиграционные потоки, столкнувшие на Западе представителей разных культур и вероисповеданий, носителей секулярной западноевропейской системы ценностей с религиозной мусульманской, привели здесь уже в конце прошлого столетия к обострению роста конфликтогенной ситуации. Политическая ситуация в современной Сирии и Ираке эту проблему только усугубила.

Межэтнические и межрелигиозные противостояния, активизировавшиеся в последнее время, несомненно, объясняются многими причинами, своими корнями, уходящими в политические,

исторические, социокультурные и другие обоснования. Среди них наиболее важное место занимает политический аспект, и в первую очередь – национальная (этнонациональная) политика.

Рост этнонациональной конфликтности на Западе конца XX века, равно как и события последнего времени во многом были спровоцированы нерешенностью проблемы интеграции прибывающих сюда мигрантов - представителей иной, по сравнению с европейской христианской, цивилизационной традиции. Приток в развитые страны миллионов мусульман стал основным источником трудовой и гуманитарной миграции последнего поколения. Для большинства из них ценности принимающей западной культуры оказались малопривлекательными, а потому и нередко неприемлемыми.

«…Естественность плюралистичности, разнообразия у европейцев проистекает из факта национального и культурного многообразия как данности. Выросший в исламской среде уверен, во-первых, что все мусульмане должны быть единой уммой, они должны быть одинаковыми во всем». Таким образом, в исламском мире до сих пор господствует концепция, по которой ислам и деление уммы на нации несовместимы. «Мусульманские мыслители, конечно же, вынуждены считаться с тем фактом, что умма является лишь одним из сегментов человечества». Поэтому некоторые из них по аналогии с европейской традицией придают умме черты национальности. Известно, что сначала в XIX в. один из идеологов ислама Саид Ахмад-Хан заговорил о "национальной солидарности" мусульман, понимая под ней единство в борьбе против колониального гнета. Позже другой идеолог Мухаммад Али Джинна ввел термины "мусульманская нация" и "мусульманский национализм". Нынешние идеологи, понимая невозможность объединения на данном этапе всей уммы в один халифат, считают возможной федерацию исламских стран по образцу Британского содружества наций. Единство каждой мусульманской нации понимается как этап к будущему единству всей уммы (созвучно с советской концепцией "расцвета и сближения наций"). Так что мусульманин, впитавший идею уммы как естественного состояния людей, сразу же сталкивается с трудностью приспособления к принципу многообразия. Как воспринимает человек, выросший в вере в справедливость таких законов, естественное для европейца право на смену религии либо национальности? (http://gazeta.zn.ua/international/multikulturalizm-recept-ot-fobiy-ili-ih-istochnik-_.html). Переселенцы не только не пожелали «раствориться» в западном мире, но, напротив, всячески демонстрировали приверженность собственным традициям, своей самобытности. Они образуют в крупных европейских городах компактные сообщества, консолидированные исламским вероисповеданием и предписываемым им нормами поведения, хотя и придерживающиеся его различных толков. На сегодняшний день ислам занимает в Европе вторую позицию по числу приверженцев этой религии. Как отмечается в исследовании феномена современной миграции российским ученым И.С. Семененко: «Численность проживающих в Европе мусульман уже превысила население таких стран, как Финляндия, Дания и Ирландия вместе взятых, и составляет, по приблизительным оценкам, 15-20 млн. Наиболее значительна их доля в населении Франции, Голландии, Германии и Австрии. В результате в принимающих странах сформировались сообщества иной культурной и цивилизационной ориентации. Ислам для значительной части новых мигрантов - не только религия, но и другая, зачастую несовместимая с западной система ценностей. Такое конфликтное восприятие "своей" культуры в "чуждом" мире поддерживает существование закрытых общин, которые выпадают из социального и правового поля принимающего государства (даже если по формальным признакам их члены - "обычные" граждане)»[4, 38].Таким образом, «регламентированный образ жизни, облеченный в религиозные формы, непривычные модели поведения и незнакомое мировоззрение возводят стену непонимания и отчуждения между «большинством» и «иным» - мусульманским - населением и в иммиграционных странах за океаном, и, особенно, в секулярной Европе»[5,65].

Деморализация, размывание ценностных и духовных ориентиров самих принимающих сообществ оказывается в этих условиях другим важнейшим препятствием на пути к налаживанию взаимодействия с инокультурными группами. Общечеловеческие ценности не создают достаточно прочной основы для социального сплочения национального сообщества и для реализации долгосрочного проекта развития. Наступление информационного общества меняет не только привычные ориентиры, но и социальные и культурные механизмы поддержания идентичности. Динамизм, аморфность и неустойчивость становятся отличительными чертами индивидуальной идентичности. Атомизированное общество делает еще более проблематичным инкорпорирование в него иноэтничных групп, имеющих устойчивые ценностные установки.

В результате, иммиграция становится серьезной проблемой для принимающих стран, население которых переселенцев из стран Ближнего Востока ассоциирует как “исламскую угрозу”

своей социальной стабильности и национальной идентичности. Аналогичные умонастроения переживает и исламский мир, где также усиливаются антизападные настроения. «Столкновение цивилизаций», как окрестил ситуацию С. Хантингтон, вылилось в мощные социальные протесты в Европе и в США, обостряя и нагнетая ситуацию кризиса в межэтнических отношениях.

В условиях фрагментации социального и культурного опыта человека перед современной нацией-государством остро встал вопрос преодоления проблемы гражданской и социальной исключенности лиц, ориентированных на иную культурную традицию. Национальный вопрос (в смысле значимости ценностей нации-государства и в их соотнесении с ценностями сообщества, группы, индивида) возвратился в общественный дискурс в форме дебатов об идентичности [6, 306]. В научном дискурсе поднимается вопрос о необходимости глубокого переосмысления понятия «национальная идентичность».

По выражению западного социолога З. Баумана, «те, кто может себе это позволить, живут исключительно во времени. Те, кто не может, обитают в пространстве. Для первых пространство не имеет значения. При этом вторые изо всех сил борются за то, чтобы сделать его значимым» [7, 51].

Трансформационные процессы социальных структур, а именно - деконструкция как конкретной национальной идентичности, так и более абстрактных, исторически сложившихся представлений о природе своей национально-культурной принадлежности (дихотомии «свой» - «чужой»), а также недостаточная проясненность вопроса отнесения индивида к своей нации приводят в конечном итоге к кризису национальной идентичности, о которой так много пишут и рассуждают в последнее время.

Так, например, С. Хантингтон в работе, посвященной кризису национальной идентичности в современном мире, пишет: «Дебаты по поводу национальной идентичности давно превратились в неотъемлемую черту нашего времени. Почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции, меняют точки зрения. Кто мы такие? Чему мы принадлежим?» [8, 35].

Рефлексии на тему кризиса идентичности обращают взоры исследователей к истокам формирования национальных государств, связанного с капиталистической общественно-экономической формацией. Анализируя актуальные проблемы глобализации, государства и национальной идентичности, отмечается, что «… эти государства создавались на базе одного этноса, имевшего свою территорию, свой язык, свою культуру, свой менталитет и т.д. Следует также иметь в виду и то, что процесс формирования буржуазных общественных отношений и нации как социально-политической общности людей представляет собой единый процесс. Но вместе с тем это и процесс формирования единого народа с общими экономикой, территорией, языком и культурой» [9,14].

Поскольку нации в классическом виде возникли в Европе, то небезынтересно представить точку зрения немецкого историка П. Альтера. Он пишет: «В Европе принцип национального государства был осуществлен в три этапа, или фазы, которые более или менее четко отличаются друг от друга. Для первой фазы характерен западноевропейский тип национального государства, возникшего на основе общего политического прошлого и революционного преобразования абсолютной монархии. Государство старого режима воплотило идею нации-государства и превратилось в орган самоуправляющегося гражданского общества. Примерами такого преобразования в XVI -XVII вв. являются Англия, Нидерланды, Франция, в известной степени Швеция.

Вторая фаза формирования национальных государств, которой присуще представление о нации как о культурной общности, характерна для Центральной Европы. Здесь в XIX веке в результате объединения мелких, хотя зачастую обладавших давними традициями государственных образований возникли унифицированные государства. Классические примеры такого объединения разделенных частей нации - это Германский Рейх и Италия…

Третья фаза формирования национальных государств, в которой также преобладало понятие культурной нации, протекала в Центрально-Восточной и Юго-Восточной Европе в XIX веке. Здесь национальные государства возникли путем сецессии, дробления многочисленных империй…» [10, 155].

В Западной Европе понятия «нации» и «народа» изначально совпадали. Национальные государства исторически складывались как моноэтнические государства, потому их еще называют государствами-нациями. Еще Гольбах писал: «Итак, нации всегда подчинены естественным законам: им также не дозволено наносить друг другу вред, уничтожать друг друга, лишать друг друга преимуществ, которыми пользуются, как и члену общества не дозволено вредить другим его членам. Каждый народ имеет те же обязанности по отношению к другому народу, что и человек по

отношению к другому человеку; каждая нация должна проявлять к другим нациям справедливость, чистосердечие, человечность и оказывать им помощь, поскольку она желает всего этого и для себя самой. Каждая нация обязана уважать свободу и владения другой нации» [11, 112]. У Гольбаха, как видно из приведенной цитаты, понятия «народ» и «нация» употреблялись как синонимы.

В ситуации же, когда неконтролируемые миграционные потоки приводят к смене состава национальных сообществ и размывают их социокультурное поле, государство перестает быть главной референтной системой идентификации личности. В обществе многосоставном нация также становится многосоставной и поликультурной, в результате чего происходит зачастую подмена национальной идентификации этнической, поскольку с этнической идентичностью связываются более определенные культурные смыслы и символические значения.

С понятием этничность сопряжено изучение процессов формирования этнической идентичности и межэтнических конфликтов, последствий социально-культурной ассимиляции и т.п.

Проблематика вопроса включает три основных подхода к изучению феномена этничности. Первый - примордиалистский - связаный с осознанием этничности, прежде всего, как природно-биологического феномена, и понимаемого в качестве первично-исходного, сопряженного с эволюционно-генетическими процессами (Э. Тайлор, Л. Морган, К. Гирц, Ю.В. Бромлей, М.О. Мнацаканян, В.А. Здравомыслов и др.). Так же в рамках данного направления этничность толкуется как «расширенная родственная группа» (Ван ден Берг) или как природный феномен (Л.Н. Гумилев).

Второй подход - инструменталистский - сложился под эгидой, прежде всего, политологических и социологических трактовок феноменов межэтнических отношений. Инструментализм часто опирается на социально-психологические теории, в которых этничность понимается как эффективное средство для преодоления социального отчуждения, восстановления униженной национальной гордости, разрушенной этнической идентичности (Дж. Ротшильд, Э. Смит, Р. Брубейкер, Н. Глайзер, А. Мойнихан и др.). Примером инструменталистского подхода к этничности в отечественной науке может служить "информационная концепция этноса" (С.А. Арутюнов, Н.Н. Чебоксаров).

Третий подход - конструктивистский - берет свое начало в работах Ф. Барта. В рамках такого подхода этничность трактуется скорее, как своего рода социальный манипулятор, который связан не столько с культурной, сколько с социальной идентичностью (Б. Андерсон, Э. Хобсбаум, Э. Геллнер, У. Коннор, С. Хантингтон). Здесь акцент делается на конфигурацию отношений, среди которых особое место отводится процессу формирования наций и генезису национализма. С точки зрения конструктивизма этничность не воспроизводится естественным путем, а должна постоянно поддерживаться, воспроизводиться, конструироваться. Ключевую роль в этом играют социальные субъекты (государство, элиты и т.п.). Из отечественных исследователей наиболее последовательным адептом конструктивистского направления является В. Тишков.

С. Хантингтон определяет ряд важных признаков в определении идентичности, представляя ее как некий конструкт, присущий не только отдельному индивиду, но и целой группе. «Люди конструируют собственные идентичности, занимаясь этим кто по желанию, кто по необходимости или по принуждению» [12, 51]. Термин «идентичность» по Хантингтону отражает определенные реалии жизни, и исследователи изучают эти реалии, их сложный и противоречивый характер. Идентичность плюралистична. Это значит, что «…индивиды, как и группы (хоть и в меньшей степени), обладают множественными идентичностями. Последние могут быть “кровными”, территориальными, экономическими, культурными, политическими, социальными и национальными» [13,52]. Идентичности «являются результатом взаимодействия конкретного человека или группы с другими людьми или группами» [14, 52]. Интерпретация идентичности С. Хантингтоном как некоего искусственного «конструкта», на наш взгляд, суждение довольно спорное. Действительно, если бы она была искусственным конструктом, то современный мир не переживал бы ее кризис национальной идентичности.

С. Хантингтон отмечает огромную значимость для американцев национальной идентичности, но поясняет, что осознание этой идентичности менялось на протяжении всей истории США. «Лишь в восемнадцатом столетии британские переселенцы начали отождествлять себя не только со своими колониями, но и со страной, в которой эти колонии были основаны. Вслед за обретением независимости в девятнадцатом веке возникло и укрепилось представление об американском народе. После Гражданской войны понятие национальной идентичности сделалось превалирующим и американский национализм расцвел пышным цветом» [15, 15]. Затем американцы, как утверждает Хантингтон, перестали интересоваться своей национальной идентичностью, но в настоящее время интерес к ней снова резко возрос.

По мнению Хантингтона, в течение 300 лет стержнем американской национальной идентичности являлась англо-протестантская культура, что было вполне понятно: европейские иммигранты создали США. Но в конце XX в. иммиграционные потоки идут в основном из Азии и Латинской Америки, что очень сильно осложняет проблему американской национальной идентичности. Впрочем, это касается не только США, но и всех стран, куда прибывают все новые и новые иммигранты. Это особенно касается Западной Европы, где проживают миллионы выходцев из Азии, Африки, арабских стран, Турции и др.

Следует различать этническую и национальную идентичность. Напомним, что характерными признаками этноса выступают общность территории, языка и культуры [16, 66]. Территория – пространственное измерение идентичности, это своего рода географический признак определения идентичности. Нередко общая территория образует суперэтнос, включающий в себя субэтносы. Скажем, Кавказ есть общая территория всех народов Кавказа, образующих суперэтнос. То же самое можно сказать о всех европейцах, африканцах и т. д., идентифицирующих себя с Европой или Африкой.

Язык как важнейший признак этноса играет большую роль в формировании этнического менталитета. На языке создаются духовные ценности, и благодаря этому сохраняется преемственность поколений, следовательно, сохраняется этнос. Игнорирование родного языка может иметь довольно печальные последствия для духовной жизни этноса. Таким же признаком этноса является культура. «Культура есть способ проявления сущностных сил человека в единстве его духовных и физических потенций. Именно в культуре человек проявляется как человек. Человек создает культуру, и вместе с тем культура формирует человека. Но человек – клеточка этноса, следовательно, носителем культуры является не только человек, но и этнос. Социализация человека происходит в этносе, точнее, в этническом обществе. А социализация есть не что иное, как окультуривание человека. Пока есть культура, есть и этнос. Культура выступает связующим звеном этнических поколений» [17, 82].

Разнопоколенные представители одного этноса, даже при том, что их жизненные условия сильно отличаются друг от друга, тем не менее имеют обычно много общего через преемственность традиций, единство менталитета, языка, кодекса поведения, стиля изложения материала – философского, художественного, политического и т. д. К примеру, французский философ Монтень жил и писал свои «Опыты» в XVI в., но стиль его изложения определенно передается в стилистике многих современных французских, Кант – немец, а Дидро – француз, и у них соответствующий философский язык, хотя оба жили в XVIII в.

Таким образом, территория, язык и культура как этнообразующиепризнаки носят объективный характер, и потому «этнос не есть некий конструкт, как считают многие этнологи, а объективный феномен, возникший на определенном этапе исторического развития» [18, 82]. Проживающие на одной территории, имеющие одну культуру и говорящие на одном и том же языке индивиды позиционируют себя как один этнос.

Этническая идентичность в новейшей истории перестала быть тождественной идентичности национальной и соответствовать характеристикам, образующим нации-государства. Объясняется это тем, что в современную эпоху в Западной Европе оказались миллионы людей, имеющих принадлежность к иной цивилизационной традиции (по своим историческим корням), но обладающих гражданство тех стран, куда они переместились. Сопряженное с понятием «этноса» понятие «нация» в работах сторонников исторического (примордиалистского) подхода предстает как мощная социальная и историческая реальность (не только современное поколение, но сумма поколений). В представлении авторов многочисленных дефиниций, нация обладает объективными характеристиками: территорией, языком, общностью хозяйства, психологическим складом и др. Национальная идентичность связана с политическим институтом, в данном случае – с государством. Все граждане одного государства идентифицируют себя с этим государством. Наиболее точную дефиницию нации, отражающей, на наш взгляд, современное ее определение дает известный отечественный историк, философ истории Семенов Ю.И.: «Нация есть совокупность людей, имеющих одно общее отечество» [19, 62].

Конец прошлого столетия, сопряженный с различными экономическими достижениями, исчезновением блокового противостояния, падением политических диктатур и либерализацией жизни, трансформационными процессами и глобальной интеграцией, показал принципиальную трудность достижения идеи национального единства. Одновременно с процессами экономической, а как следствие и культурной интеграции стали все более заметны тенденции дезинтеграционные.

Опасная эскалация конфликтов и насилия на этнической основе принесли глобальную озабоченность по поводу этнического самоопределения и деструктивной политизации проблемы этнических меньшинств. Наиболее востребованным оказался опыт управления полиэтничностью в рамках одного государства к общей пользе представителей больших и малых групп. Но достижение этой цели сталкивается с целым комплексом проблем. Интеграция инокультурного населения невозможна без мобилизации ресурсов социального государства, так как продвижение на этом направлении напрямую связано с решением проблем бедности. Встает вопрос о выработке механизмов социальной адаптации, в том числе к таким устойчивым политическим институтам, как гражданское и правовое сознание. Ощущается острая потребность в развитии новых форм социальной коммуникации в публичной сфере. Как такие адаптационные механизмы коррелируют с культурной идентичностью новых граждан, ориентированной на иные, характерные для традиционного общества формы взаимодействия?

Поиски оптимальных путей выхода из ситуации кризиса, разработка механизмов, нацеленных на реализацию прав человека, которые шли в Европе на исходе минувшего столетия, привели к накоплению казавшегося неисчерпаемым потенциала толерантности.

Список использованных источников

1. Гобозов И. А. Государство и национальная идентичность: Глобализация или интернационализация? - М., 2013.
2. Тишков В. Гражданская идентичность и этнокультурное развитие // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2008 году. / Под ред. В.А. Тишкова и В.В. Семенова. - М., 2009.
3. Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. - М., 2005.
4. Чертина З. С. Плавильный котёл? Парадигмы этнического развития США. - М., 2000.
5. Чертина З. С.- Указ. соч.
6. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. - М., 2000.
7. З.Бауман. Индивидуализированное общество. - М., 2002.
8. С. Хантингтон. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. - М., 2004.
9. Гобозов И. А. Несостоявшийся мультикультурализм.// Философия и общество. - 2011.
10. Альтер П. Этапы образования государств в Европе //Этнос и политика. Хрестоматия. - М., 2000.
11. Гольбах. П.А. Избранные произведения: в 2 т.- М., 1963.
12. С. Хантингтон. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. - М., 2004.
13. С. Хантингтон. –Указ.соч. -М., 2004.
14. С. Хантингтон. –Указ.соч. -М., 2004.
15. С. Хантингтон. –Указ.соч. -М., 2004.
16. Семенов Ю.И. Философия истории. - М., 2003.
17. Гобозов И.А. Государство и национальная идентичность: Глобализация или интернационализация? - М., 2013.
18. Гобозов И.А. – Указ.соч. - М., 2013.
19. Семенов Ю.И. Философия истории. - М., 2003.

УДК 930.1

Масаев М. В.

О НЕКОТОРЫХ МОМЕНТАХ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР И НАРОДОВ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОГО КРЫМА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. *В статье говорится о том, что диалог культур в Крыму в ракурсе проблем философии социума должен включать в себя многие компоненты. Однако на первый план этого культурного диалога с необходимостью и жизненной потребностью должно выходить построение системы межнационального согласия.*

Ключевые слова: *диалог культур и народов, межнациональный Крым, социальная философия.*

Summary. *The article points out that the dialogue of cultures in the Crimea in view of the problems of the philosophy of society should include many components. However, at the forefront of this cultural dialogue with the vital need and the need must come the construction of a system of inter-ethnic harmony.*
Key words*: dialogue of cultures and nations, inter-ethnic Crimea, social philosophy.*

Межнациональное согласие в обществе имеет весьма важное значение во многих аспектах. Оно обеспечивает гармоничное развитие социума и на основе синергии согласия народов в обществе способствует процветанию государства, которое, имея должный уровень межнационального согласия, может развиваться гораздо быстрыми темпами и в экономике, и в политике, и в культуре.

В данном контексте диалог в многонациональном Крыму – не только необходимость жизненная. Здесь культурный диалог – неизбежность, поскольку обеспечение такой формы взаимопонимания в социуме Крыма несёт с собой один из важных элементов в структуре отношений межнационального согласия.

Вне диалога культур не может полноценно развиваться ни одно многонациональное, поликонфессиональное и, в целом (скажем нейтрально), сложное общество. Межнациональное согласие, вне всякого сомнения, обеспечивается также положительной динамикой диалога культур.

Таким образом, весьма показательным становится мнение известного культуролога В. С. Библера:

«В XX веке типологически различные «культуры» (целостные кристаллы произведений искусства, религии, нравственности...) втягиваются в единое временное и духовное «пространство», странно и мучительно сопрягаются друг с другом, почти по-боровски «дополняют», то есть исключают и предполагают друг друга. Культуры Европы, Азии и Америки «толпятся» в одном и том же сознании; их никак не удаётся расположить по «восходящей» линии («выше - ниже, лучше - хуже»). Одновременность различных культур бьёт в глаза и умы, оказывается реальным феноменом повседневного бытия современного человека. Вместе с тем сейчас как-то странно совмещаются исторические, этнографические, археологические, искусствоведческие, семиотические формы понимания и определения того, «что есть культура». Но сие означает, что и в этом плане в одном логическом «месте» совмещаются понимание культуры как средоточия духовной деятельности человека и как некоего среза целостной и, может быть, в первую голову материальной, вещной его деятельности».

Таким образом, В. С. Библер, признавая втягивание типологически различных «культур» в единое временное и духовное «пространство», по сути подводит читателя к мысли о том, что в этом пространстве должны присутствовать и межкультурный диалог, и межнациональное согласие как важнейшие составные компоненты, взаимно комплементарные друг другу.

Известный крымский профессор Д. С. Берестовская подчёркивает: «Сохранение великого историко-культурного национального наследия России, трансляция культурных ценностей – религиозных, моральных, этических, художественных, объединенных Русским миром, - одна из ведущих задач современной социокультурной ситуации. Решение этой проблемы является составной частью государственной культурной политики Российской Федерации, а само наследие рассматривается как ресурс развития человеческого потенциала регионов России. Особое значение сохранения духовного наследия приобретает в поликонфессиональном, межэтническом обществе, функционирование которого должно быть обусловлено принципами толерантности, взаимного уважения, признания многообразия проявлений культуры в ее целостности и всеобщности. Именно таким является крымское сообщество, по меткому определению, представляющее «Евразию в миниатюре».

Нельзя не согласиться и со следующим глобальным выводом профессора Д. С. Берестовской: «… культурное наследие, богатый опыт, накопленный многочисленными народами Таврии, Тавриды, Крыма, характерные признаки, свойства, традиции – это богатство нашей истории, социальная и культурная значимость которого неисчислима. Но наследие становится реальным социокультурным фактором только при условии его актуализации, освоения современными поколениями крымчан. Этот процесс должен проходить на основе социокультурных ценностей, сочетающих национальные традиции и реалии современности – России XXI века, российской цивилизации как особого феномена всемирной истории».

Таким образом, диалог культур в Крыму в ракурсе проблем философии социума должен включать в себя многие компоненты. Однако на первый план этого культурного диалога с

необходимостью и жизненной потребностью должно выходить построение системы межнационального согласия.

УДК 1: 172

Мирошников О.А.

«ГОРОД» И «ДЕРЕВНЯ» В РЕВОЛЮЦИИ

Аннотация. *В основе работы – осмысление революционного процесса как повторения, на более высоком этапе, социальных движений, характерных для западноевропейских городов. Такой подход есть следствие видения революции как процесса длительного, охватывающего несколько поколений. Данное видение позволяет классифицировать революцию, выделив три типа: англосаксонский, французский и латиноамериканский.*

Ключевые слова: *революция, город, деревня, французский тип революции, преждевременные революции.*

Summary. *The base of the work is the analysis of revolutionary process as a reiteration of the social movements typical for the West European cities on higher stage. Such an approach is the result of revolution vision as a long-term process, which embraces several generations. This vision gives an opportunity to distinguish three types of revolution: Anglo-Saxon, French and Latin-American.*

Key words: *revolution, city, village, French revolution type, premature revolutions.*

Существуют два подхода в исследовании революции. Одни подобно Ж.де Местру [7, 32], Э. Канетти, [5, 391], Т. Р. Гарру [1, 441], П. Сорокину [10, 41], Р. Такеру [11, 93] полагают, что революция – это «предсмертный крик» крестьянства как основного, наиболее многочисленного класса уходящего средневековья. Именно крестьянство «своими руками» делают революцию, не понимая, что именно революция несет ему гибель. Такая позиция характерна для многих западных исследователей революции, хотя и не для всех.

Что касается философов и представителей социальных наук в нашей стране (М. А. Барг, Г. Г. Водолазов, Ю. А. Красин, С. А. Ланцов, В. Ф. Ли, Л. Г. Олех, Е. Г. Плимак, М. А. Селезнев, Н. А. Симония), то они в подавляющем большинстве занимали прежде, как и теперь, позицию, которая главную роль в революции отводит пролетариату и буржуазии (в зависимости от того, какова революция по своему характеру – буржуазная или пролетарская, социалистическая.

Данную позицию разделяют также некоторые западные авторы, затрагивающие в своих работах проблемы революции. Это Ж. Делез [2, 39 - 40], Ж. Жорес [3, 442]. С определенными оговорками к ним можно отнести и А. Дж. Тойнби.

Именно вторая позиция представляется нам более перспективной. Впрочем, мы полагаем необходимым внести некоторые коррективы в эту концепцию.

На первый взгляд, позиция, занимаемая представителями первого направления, кажется предпочтительной. Если обращать внимание на масштабность движения, на ожесточенность борьбы, то и в самом деле, крестьянские восстания эпохи средневековья выглядят прямыми предшественниками революций Нового времени и современной эпохи. Если же говорить о роли деревни в революциях уже Нового времени, то она, вплоть до последнего времени, может представляться весьма значительной: являясь большинством в стране, крестьяне нередко принимают участие в революции пропорциональное своей численности. В конце концов, они получают от нее определенные преимущества: землю, отмену повинностей и т.п.Впрочем, крестьянство довольно часто выступает также против революции. Достаточно вспомнить, что говорил один из революционных вождей: «Чтобы революция жила, нужно убить Вандею» (имеется в виду крестьянское контрреволюционное движение в одноименном департаменте).

Можно привести сколько угодно примеров участия крестьянства в революции. Это только запутает дело, не дав ответа на вопрос: на какие процессы в предшествующей истории более всего походит революция? Что явилось, так сказать, ее предтечей?

Можно с уверенностью сказать, что при всем внешнем сходстве революция не походит на крестьянское восстание, на стихийный

бунт, на крестьянскую войну. Тогда на что же?

Нам в свое время в двух монографиях и ряде статей удалось показать: для того, чтобы само понятие революции можно было использовать в социологии и социальной философии, следует отказаться от применения термина «революция» для обозначения переворотов, занимающих

несколько дней, месяцев, даже лет. В каждой стране революционные события, как бы ни были они удалены одно от другого во времени, должны рассматриваться как единый революционный процесс. Иначе говоря, революция – это процесс длительный, занимающий целую эпоху.

Нами (в докторской диссертации) сделан и другой вывод: относительно трех типов революции: французского, англосаксонского и латиноамериканского.

Наиболее распространенным типом революции является французский. Нет необходимости прослеживать подробно все перипетии революционных событий во Франции в конце XVIII в. Отметим лишь, что, приведя к власти буржуазно-либеральные группировки (фейянов, затем жирондистов), они вскоре после этого выводят на авансцену наиболее радикальную группировку - якобинцев, отражающую интересы демократических масс. Тем не менее, в наиболее критические моменты революции находящимся у власти революционерам противостояло большинство нации. У революционных вождей и у масс, которые остаются верны их идеалам, в такие моменты были лишь три орудия против множества врагов: организация, энтузиазм и террор. В совокупности, однако, эти три орудия привели не только к победе на внешних фронтах революции, но и к преобразованию самого революционного движения, в результате установления вначале термидорианского, а затем консульского и имперского режимов. Реставрация завершила революционный цикл, создав необходимость в будущем новых его витков [7, 63-64]. Повторение революционного цикла, характерное для Франции («возвраты монархии», о чем говорит Жорес), встречаются далеко не во всех революциях данного типа.

Для революций данного типа основной схемой выступает следующая: переворот – радикальный переворот – «термидор» («брюмер») – реставрационный переворот. Подобная схема может быть применена к большинству революционных процессов. Но – с соответствующими изменениями. В одних странах не завершен цикл (он может никогда не завершиться); в других он повторяется – даже, иногда, не один раз; в одних присутствует «термидор», в других его место занимает «брюмер», в-третьих, как во Франции, революционный процесс включает оба данных переворота. И все же представляется возможным говорить о существовании единой схемы для большинства стран, испытавших революции. Частные особенности той или иной революции, определяются главным образом характером всех тех сил, которые задействованы в игре. Практически все так называемые «социалистические» революции должны быть отнесены к французскому типу.

Однако можно указать еще два типа революции, которые во многом отличаются от французского. Мы определяем оба этих типа как преждевременные, ибо, как полагаем, начало революционных процессов в обоих произошла прежде, чем созрели основные условия для этого. Это, во-первых, англосаксонский, а во-вторых, латиноамериканский типы.

Наиболее ранним по времени типом революции следует признать англосаксонский. Данный тип имеет свои особенности. Во-первых, он представлен только одной революцией. Во-вторых, эта революция, начавшись в Англии, получила продолжение также и в США. Революция эта имела как свой пролог (английскую Реформацию), так и свой эпилог, в качестве которого можно рассматривать революционные события на территории нынешних США в конце XVIII – XIX вв.

Англосаксонская революция развивалась с минимальным нарушением циклов исторического развития соответствующих стран – Англии и США. Поэтому довольно трудно определить время начала и завершения данной революции. Одно не вызывает сомнения: никогда не может быть адекватно поняты революционные события в Америке, если ее рассматривать отдельно от английских. Только вместе, только как единый революционный цикл. Хотя Тойнби, например, полагает, что до войны английских колоний в Северной Америке за независимость никакой революции не было вообще.

Одной из особенностей этой революции было и то, что она с самого начала получила в наследие от прошлого те формы, в которых смогли развиваться и английский либерализм, и американская демократия. Эти формы оказались достаточно прочными, чтобы выдержать испытания и гражданской войной в Англии, и казнью монарха, и диктатурой Кромвеля, и расправой над революционерами, последовавшей после Реставрации. В самой Англии революционные события завершились с введением всеобщего избирательного права. Революционные события на территории нынешних США в конце XVIII в. привели к отделению английских колоний от метрополии. Соперничество в ходе революционной борьбы между либеральным и демократическим крылом революционеров отразилось в самой американской конституции, которая содержит как консервативные, так и демократические моменты. В новый этап активной борьбы страна вступила в 60-х гг. XIX века. Гражданская война, завершившаяся поражением рабовладельцев и освобождением негров, привела к краху блока рабовладельцев с либеральными кругами американской буржуазии, но

новый консенсус, либерально-демократический, сложился далеко не сразу. В общем, можно с большей или меньшей степенью уверенности говорить о завершении в основном революционного процесса как в США, так и в Англии в 30-е гг. XX в. Именно в это время складывается в окончательном виде нынешняя двухпартийная система в обеих странах [8, 62 - 63].

Еще один, латиноамериканский тип революции, распространен не так широко, как французский, но встречается все же достаточно часто, как в пределах своего региона, так и, отчасти, за его границами. Характерной чертой латиноамериканских революций (впрочем, чертой, встречающейся нередко и в других регионах, особенно во второй половине XX в.) была связь антитрадиционного революционного процесса с национально-освободительной борьбой. Можно даже сказать, что революционный процесс в этих странах начался именно как антиколониальный. Но в этом, в известной мере, и ключ к пониманию событий в данном регионе на протяжении последних двух веков. Это предопределило тот исторический феномен, что при всем многообразии латиноамериканских переворотов, они носят, так сказать, одномерный характер и, вплоть до последних десятилетий не приводили к установлению демократических и «социалистических» режимов. В новых государствах остались фактически оккупационные армии, первоначальная цель которых была – выступать в качестве гарантов свободы. Однако постепенно главной их задачей становилось в обеспечении благополучия своего собственного состава. Подобное явление можно обнаружить и в некоторых революциях французского типа. Но там оккупационные армии отражали интересы определенных политических сил. Здесь же нередко они действуют в своих интересах и зачастую даже от своего имени [8, 70]. Иначе говоря, армия в революциях данного типа выступает в качестве самостоятельно субъекта, что не является характерным ни для первого, ни для второго типа революций.

Определение французского типа революции в качестве основного (два остальных типа революций – преждевременные) позволяет искать «прообраз» именно этого типа революции в предшествующем историческом развитии, в частности, в средневековье.

Но, как уже отмечалось, схему революционного процесса было бы бесперспективно искать в крестьянских восстаниях. Последние ни в малейшей степени не отражают революционных событий Нового времени.

В то же время для городов европейского средневнековья была характерна определенная схема развития, сопровождающаяся восстаниями, переворотами и бескровной сменой власти. Влияние извне оказало определенное влияние на эту схему, которая в наиболее «чистом» и завершенном виде проявилась в истории Флоренции времен средних веков и Ренессанса.

Как и почти все города европейского средневековья, Флоренция на первом этапе своего существования находилась в зависимости от феодальных сеньеров, на чьей земле находилась. Однако после смерти в 1115 г.маркграфини Матильды в городе утверждается коммуна – городской муниципалитет республиканского типа. Население города, однако, в этот период неоднородно как по имущественному положению, так и по привилегиям. Сами горожане называли противостоящие друг другу социальные слои как «жирный народ» и «тощий народ». К наиболее обездоленным горожанам относились «чомпи» - чесальщики шерсти, которые являлись наемными работниками.

В 1293 г. представители «жирного народа» полностью оттеснили от власти знать и ввели в действие конституцию.

В 1378 подняли восстание чомпи, к которым присоединились мелкие ремесленники. Восстание продолжалось в течение лета. Восставшие требовали повышения заработной платы на 50%; предоставление чомпи политических прав, закрепления за чомпи четвертой части мест в правительстве и поста гонфалоньера справедливости, создание цеха чомпи (часть своих требований они смогли воплотить в жизнь: народное ополчение, цех чомпи). Образовалось новое правительство (по три человека от чомпи, от мелких ремесленников, от жирного народа). Отход от восставших мелких ремесленников и предательство вождей привели к поражению движения чомпи [9, 70-71].

Еще в период восстания богатое семейство Медичи поддерживало связи с народными массами. Впоследствии это позволило ему использовать поддержку народа на своем пути к высшей власти. Подавление народных движений привело к установлению олигархического правления рода Альбицци (1382-1434), а в 1434 к синьории (тирании) рода Медичи [6,262].

Вывод. На революционные процессы Нового времени и последующего периода оказали влияние, помимо прочего, также и те социальные движения, которые разворачивались в западноевропейских городах в период средневековья. Именно здесь мы усматриваем истоки того революционного сценария, который характерен для наиболее распространенного типа революции – французского.

Список использованных источников

1. Гарр Т. Р. Почему люди бунтуют / Т.Р. Гарр. – СПб.: Питер, 2005. – 461 с.
2. Делез Ж. Переговоры / Ж. Делез. - 1972 – 1990. – СПб.: Наука, 2004. – 234 с.
3. Жорес Ж. Социалистическая история Французской революции / Ж. Жорес. – Т. 6. – М.: Прогресс, 1983. – 546 с.
4. Исламская революция в Иране: взгляд из России / Ред. В. Пруссакова. – М.: Фолиум; Паллада, 1996. – 96 с.
5. Канетти Э. Человек нашего столетия / Э. Канетти. – М.: Прогресс, 1990. – 474 с.
6. Макиавелли Н. История Флоренции. М.: Наука, 1980. – 509 с.
7. Местр Ж. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции / Ж. Местр. – СПб.: Владимир Даль, 2007.
8. Мирошников О. А. Государство. Идеология. Революция / О. А. Мирошников. – К.: Педагогична преса, 2009. – 243 с.
9. Очерки истории Италии. – М.: Наука, 1968. – 388 с.
10. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. - 543 с.
11. Такер Р. Политическое лидерство в Советской России от Ленина до Горбачева / Р. Такер // США: экономика, политика, идеология. – 1990.- № 1. – С. 111 – 133.
12. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

УДК 304.4

Разбеглова Т.П.

«РОЗА КУЛЬТУР» КРЫМА: К ВОПРОСУ ОБ АРХЕОЛОГИИ КРЫМСКОГО КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА

Аннотация. Доклад посвящен рассмотрению Крыма как культурного феномена, основанного на диалоге культур. Утверждается поликультурность как принцип позитивного развития.

Ключевые слова: культурный ландшафт, культурная доминантность, поликультурность, диалог культур, самоидентификация

Annotation. The report is devoted to the consideration of Crimea as a cultural phenomenon based on the dialogue of cultures. Poly-culturalism is asserted as a principle of positive development.

Key words: cultural landscape, cultural dominance, multiculturalism, dialogue of cultures, self-identification

Культура Крыма представляет собой уникальное явление. Не только в смысле уникальности всемирно известных памятников, красоты природных ландшафтов, богатства и разнообразия культур, составляющих ее.

И не только в насыщенности и прихотливости его исторических судеб.

Уникальность состоит в силе его притяжения. Многие народы обретали в нем свою родину. Крым стал родиной для многих народов, построивших здесь дом своего бытия, а значит – свою культуру, свой уникальный ценностный мир.

Культура Крыма – это многочисленные напластования: формирование культур, их изменение, историческая динамика, смена культурных доминант – соподчинение или сосуществование.

Культурные напластования есть в любой культуре, поскольку каждая имеет историю, свой временной вектор. Но Крым отличается в этом смысле. Его история сохраняется в культуре постоянно, история включена и актуализирована в настоящем. Памятники культуры, начиная от древности, хранят свои тайны и сохраняются людьми.

Это дает основания рассматривать Крым как культурный феномен. Крым не стал Вавилонской башней, где народы не смогли понять друг друга в процессе строительства общего дома. Уникальность культуры Крыма в том, что культуры образовывали некий ансамбль, в котором каждый инструмент играл свою мелодию, а вместе получалась гармоничная музыка.

В этой ансамблевости, однако, были свои закономерности. Одна из них – это принцип культурной доминантности, которая имеет политические основания.

Возьмем пример не столь отдаленный.

После политического завоевания Крыма в 1783 г. культура Крыма развивается под знаком возрастающего доминирования русской культуры. Как пишет историк крымской культуры Алексей Крымов, «этнические черты армян, греков, евреев, украинцев безусловно имеют некоторое значение и проявляются в их творчестве, но за исключением самого позднего периода (1991-2013 годов), не выводят крымскую культуру за рамки русской культуры». Т.е. история Крыма мыслится неотрывной от культуры русской в ее основных процессах и формах.

Читаем дальше. «Представители остальных 100 народов и народностей Крыма продолжают находиться в своём творческом поиске в рамках русской культуры, а их этничность по прежнему существенной роли не играет».

С этим в определенной степени можно согласиться, но следует ясно понимать, что подобный культурный элитаризм основывается на политическом доминировании, на политической власти, в концепцию которой входит и построение культурного пространства.

Естественно, что этнические культуры, лишенные политической власти и государственной поддержки, не имеют возможности активного культурного строительства, а основываются на сохранении и воспроизведении собственных традиций.

Такими культурами, занимавшими подчиненное место и имевшими локальное значение были культуры крымско-татарская, украинская, греческая, армянская и др.

Пребывание Крыма в течение 2-х десятилетий в отдельном от России государстве, обнаружило тенденцию к культурному самоопределению. То, что создавалось в Крыму в это время, считалось уже частью иной культуры, по политической принадлежности. Происходило также возрождение исламской культуры (носители её в Крыму — крымские татары, узбеки, турки, кавказские мусульмане).

Вероятно, что возможный выход культуры Крыма из зоны культурного влияния России стал одним из факторов борьбы за удержание позиции культурного доминирования и восстановления политического объединения. Сейчас, после присоединения Крыма к России идет интенсивный процесс идентификации культуры Крыма с российским культурным миром. Он проходит на уровне формальной организации, ценностных структур, идейных конструкций, идеологий, экономики, образования и т.п.

Если понимать Крым как регион с неоднородной культурой, то данная ситуация - это ситуация культурного элитаризма. Тем не менее, Крым остается поликультурным регионом. И мы говорим о поликультурности.

На принципах поликультурности строится официальная политика Российской Федерации по отношению к культуре Крыма. Поддерживаются национальные культуры.

Мы говорим сейчас о полиэтничности, выявляя те ценности, на которых она должна существовать: толерантность, диалогичность, взаимопонимание и взаимоподдержка.

Но это не отменяет позиции культурного доминирования, которая остается главным принципом культурной политики и развития региона. Если представители разных этнических групп со своей культурой сядут на корабль и куда-то уплывут, то Крым останется. Останется и будет существовать со своими доминирующими общекультурными формами.

Однако интересен вопрос: возможно ли культурное самоопределение для Крыма в принципе? Или в крайнем случае - Эгалитаризм как принцип культурного существования и развития?

Иначе говоря, вопрос может стоять так: есть ли основания для самоидентификации культуры Крыма как самостоятельного культурного феномена, обладающего собственной культурно-археологической системой.

Может ли он существовать как самостоятельная культурная целостность на своих собственных основаниях? И что представляют собой эти основания, если они есть?

Важным вопросом здесь остается вопрос методологический. А именно – выстраивание архитектоники культурного пространства, связного в своем многообразии. Не развитие культуры во времени, а ее связная структура, глубокое внутреннее единство в каждый исторический период.

Каков принцип упорядочивания, согласования напластований – исторических, этнических, культурных традиций.

Что является здесь базовым элементом?

Присмотримся к основаниям. Их археология допускает различные срезы: природно-ландшафтный; мифологический; духовно-метафизический, эзотерический; этнический; социокультурный; религиозно-конфессиональный; историко-политический; ментальный; антропологический

На каждом из этих срезов мы можем построить модель культуры, которая соответствует реальности. Так вырисовываются следующие модели:

«Земля обетованная» (Мифологическая)

«Перекресток культур» (социокультурная)

«Форпост, крепость, Зона политического влияния» (историко-политическая)

«Место Силы, Духовный центр» (духовно-метафизическая, эзотерическая).

«Творческая лаборатория» Крым стал уникальным местом, где раскрывались таланты, реализовывались усилия многих личностей. В этом смысле крымский культурный

Итак, что считать базисом для выстраивания культурного целого? Мы можем сказать – Этнос. Ведь именно этнос, как почва, рождает культуру. Этнос доминирующий, исторически более древний, хтонический. Скажем, крымско-татарский. Крымскотатарский народ имеет богатую культуру, древнюю письменность и литературу.

Однако этнос – это еще не первая реальность. Пассиона́рная тео́рия этногене́за (теория пассионарности и этногенеза) Льва Гумилёва описывает исторический процесс как взаимодействие развивающихся этносов с вмещающим ландшафтом и другими этносами.

Попробуем считать базисом Природный ландшафт. Ведь Крым весьма отличается от Тамбовской области, и от Московской области, как отличается он от многих других природных зон, породивших уникальные самодостаточные культуры. Вспомним, что ландшафт Балканского полуострова в свое время породил чудо древнегреческой культуры с ее уникальными чертами.

Постижение метафизики крымского ландшафта – моря как смысловой доминанты, символа движения и переменчивости, приближения и отдаления; гор – вертикали и статики, устремления и устойчивости; степи – горизонтали и неподвижности, с глубоко запрятанной, скрытой динамикой, бесконечности и постоянства.

Это постижение рождает первичные формы мифологического мышления, крымский миф. Феномен, в сущности которого интересно разобраться.

Такое сочетание различного, глубокий, органический синтез природных форм являтся прародиной и будущего синтеза культур. И основа культурного богатства, в котором есть и единство, и противоречие, нередко трагическое.

Из него следует вывести этнические, ментальные, антропологические структуры.

А социо-культурные, историко-политические, религиозно-конфессиональные срезы формируются уже на основе базовых структур как надстройка, говоря классическими терминами.

Это что касается произрастающих этносов, менталитетов и антропологических типов. Но есть привнесенные, прививщиеся, но вносящие свою лепту в развитие и крымского мифа, формирующих свои социокультурные миры, религии и культуры.

Проблема самоидентификации остается еще для Крыма не решенной.

Термин «Роза культур» возник не случайно. Смысл этого термина как инверсия известного метеорологического термина «роза ветров», указывающего на направленность воздушных потоков, обретает свой смысл, состоящий в поиске глубокого внутреннего единства и самоопределения культуры Крыма.

Именно такое самоопределение должно сделать регион по-настоящему привлекательным за счет ничем не подменяемой собственной сущности.

Список использованных источников

1. Андреев А. История Крыма / А. Андреев – М.: Монолит-Евролинз-Традиция, 2002.- (сер. «История страны»).

2. Габриелян О. А. Проблемы интеграции в Крымском сообществе / О. А. Габриелян // Диалог культур: проблемы интеграции в крымском обществе / под ред. д. ф н. О. А. Габриеляна. – Симферополь : Таврия, 2002. – С. 10-13.

3. Крымов А. Культура Крыма: Крымология. Электронный ресурс. Режим доступа: http://krymology.info/index.php

УДК 123.1

Шатохина Н.П.

СВОБОДА КАК ОБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ СТРЕМЛЕНИЯ К НОВОМУ

Аннотация: *В статье рассматривается феномен свободы и актуальность его изучения в масштабах современного социума. Предпринимается попытка обосновать историческую значимость и детерминированность свободы, ее роль в жизни человека. Свободу как необходимое условие созидания рассматривали достаточно много ученых разных времен. Свободу изучали как идеальное теоретическое понятие, отвлеченное от объективной действительности. Рассматривали свободу и как необходимое условие жизни индивида, свойство его существования. Но, несмотря на повышенный интерес к проблеме свободы достаточно мало говорилось о взаимообусловленности стремления к воле и непреложности силы созидания. Связать воедино свободу и творческий порыв в некоторой степени смогли только представители экзистенциализма. Свобода имманентна самой природе и, вследствие этого, трансцендентальна, априорно заложена в сознании каждого индивида. Она необходима человеку как воздух, но не стремиться к ней он, практически не может, вследствие её предопреленности, влияния на людскую сущность.*

Ключевые слова: *свобода, общество, детерминизм, бытие, случайность, революция, трансцендентальность, ноосфера.*

Shatohina N.P.

REEDOM AS IS OBJECTIVE NEED OF ASPIRATION TO NEW

Annotation.*In the article the phenomenon of freedom and actuality of his study are examined in the scales of modern society. An attempt to ground historical meaningfulness and determinedness of freedom, her role in life of man is undertaken. Freedom as a necessary condition of creation was considered by many scientific different times. Freedom was studied as the ideal theoretical concept distracted from objective reality. Considered freedom and as a necessary condition of life of the individual, property of his existence. But, despite keen interest in a problem of freedom it was a little told about interconditionality of aspiration to will and unalterability of force of creation. To connect together freedom and a creative rush only representatives of existentialism somewhat could. Freedom is immanent to the nature and thereof it, is transcendental, a priori put in consciousness of each individual. She is necessary for the person as air, but not to aspire to her he, practically can't, owing to her predoprelennost, influence on human essence.*

Keywords: *freedom, society, determinism, life, chance, revolution, transcendentalness, noosphere.*

Постановка проблемы в общем виде и её связь с научными и практическими заданиями. Все материальные ценности, которые имеет современный человек, все духовное наследие, которое он носит в своем сознании, не возникло из ниоткуда. Оно явилось как следствие многовековых трудов предков, но что же стояло в основе этого прогрессивного труда, что двигало вперед силу созидания? Никакая творческая идея не может воплотиться в жизнь, если её автор, будет несвободен в своем самовыражении. Свобода движет вперед, заставляет стремиться к новым горизонтам, и потому именно свободу можно охарактеризовать как одно из необходимых объективных условий возникновения нового. Рассмотрение феномена свободы с такой точки зрения открывает новые грани данной философской проблемы, позволяет абстрагироваться от внерациональной детерминанты.

Анализ последних достижений и публикаций, в которых отражена данная проблема. Свободу как необходимое условие созидания рассматривали достаточно много ученых разных времен. Следует вспомнить: Платона, Дж.Вико, Ф. Вольтера, Д. Дидро, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Л. И. Шестова, А.И.Герцена, П. А. Кропоткина, Н. Н. Суханова, А. А. Богданова, Дж.Бернала, М. Бунге, М. Планка, М. М. Дерковского, М. З. Брызгалова, Г. Г Дилигенокого, В. А. Лекторского, А. В. Дмитриева. Однако, в их работах недостаточно глубоко анализируется феномен свободы, как объективная причина преобразований, как в био- так и в ноосфере.

Цель статьи: изучение свободы как объективной необходимости онтологического развития.

Изложение основного материала исследования. О феномене свободы написано немало философских трудов, так или иначе его проблема освящена практически в каждой философской теории. Свободу изучали как идеальное теоретическое понятие, отвлеченное от объективной действительности. Рассматривали свободу и как необходимое условие жизни индивида, свойство его существования. Но, несмотря на повышенный интерес к проблеме свободы достаточно мало говорилось о взаимообусловленности стремления к воле и непреложности силы созидания. Связать воедино свободу и творческий порыв в некоторой степени смогли только представители экзистенциализма. В русле экзистенциальной теории свобода представлялась как единственно-

возможное условие выхода из порочного круга социальных запретов и заранее предуготованного бытия. Она являлась воплощением метафизического бунта перешедшего из внутреннего мира автора в произведение творчества. Чтобы понять насколько тесно свобода соприкасается актом созидания недостаточно останавливаться только на процессе творчества, необходимо охватить более широкое поле исследований.

Новое - как результат цепочки непрерывного развития и прогресса, всегда было и будет главным двигателем жизни. Жизнь воистину немыслима без новообразований, само начало жизненного пути уже есть новым витком бытия, новой неповторимой линией судьбы. Это значит, что новое коренится не только в творчестве, оно выходит за пределы самореализации, охватывает вселенские просторы. Природа подвержена постоянному обновлению, все земные структуры и системы перевоплощаются, меняются и переходят на новый уровень организации. Этот же закон действует и за пределами планеты, ничто не стоит на месте, не может быть неизменным. Движение - синоним всего нового, охватывает каждую частицу макрокосма, незримо присутствует во всем. Свобода не существует отдельно т личности, но её потенция заложена во всех окружающих нас предметах. Изначально, человек подвержен стремлению освобождаться от любого гнета, сбрасывать оковы запретов и табу. Создание нового есть особым проявлением свободы, имманентным человеческой натуре.

Всемирная история народов красноречиво демонстрирует, что сама идея свободы являлась путеводной звездой для многих из них в сложных временных коллизиях. Без свободы немыслимым было бы само течение жизни, поскольку непрерывный застой невозможен. "В жизни обществ наступают времена, когда революция становится необходимостью. Повсюду зарождаются новые идеи: они стремятся пробить себе дорогу, осуществиться на практике, но постоянно они сталкиваются с сопротивлением тех, кому выгодно сохранение порядка" [4, 387]. Но чем больше преград преодолевают революционные веяния на своем пути, тем неизбежнее становятся перемены.

Свобода не ограничивается только революционными порывами, новыми политическими и идеологическими веяниями. Свобода, как уже отмечалось выше, имманентна самой природе и, вследствие этого, трансцендентальна, априорно заложена в сознании каждого индивида. Она необходима человеку как воздух, но не стремиться к ней он, практически не может, вследствие её предопреленности, влияния на людскую сущность. В мире не существует единого образца свободы или хотя бы способов стремления к ней. Каждый из нас сам находит эти способы и по-своему решает проблемы условностей, стоящих на пути к свободе. Найти свободу - это тот призыв который объединяет миллионы людей в единое целое, и в то же время разобщает их, выступая в разных индивидуально-личностных ипостасях. Человек чувствует себя ущемленным, когда ограничивают его право на свободу, даже в том случае, если такая ситуация дает ему определенные выгоды. Из этого вытекает логический вывод: свобода есть проявление не разума, а духа, иррационального начала, противостоящего материальной субстанции.

Долгое время в истории социально-философской мысли было принято диалектически противопоставлять свободу и природную необходимость, разводить их по разным полюсам. После появления целой плеяды работ несколько по-иному мыслящих ученых, взгляды на свободу и необходимость коренным образом изменились. Стало очевидным: свобода и необходимость находятся в тесной взаимосвязи, а не в противоречии, они не могут существовать друг без друга. Все, что бы мы не делали, предопределено детерминированными факторами, влиянием внешних обстоятельств.

Религия отнимает у человека надежду на обретение хотя бы мимолетной свободы. Осознание того, что за человеческой жизнью постоянно наблюдает высший разум, действует угнетающе, лишает воли. В религии безусловно присутствует возможность выбора. Она проявляется в праведности или греховности жизненного пути человека. Но так или иначе его выбор, с другой стороны тоже предопределен свыше. В Библии есть четкое указание на то, что "у вас же и волосы на голове сочтены" [2, 939]. Защиту или безысходность дает нам данное утверждение из Нового завета? Даже в мыслях нельзя вознестись в свободные от предначертания дали, даже мечты не могут быть сохранены в тайне от Всевидящего ока. Обреченность поступков и мыслей заставляет вечно ощущать свою ничтожность. Одновременно с этим выбор между греховностью и праведностью налагает недюжинную ответственность не только за свою будущность, но и за будущность своих потомков. Так, религия сродни упрямому фатализму, не оставляющему надежд.

Случайность - рано или поздно повторяющееся звено в цепочке любых событий. Она не мешает фаталистам настойчиво пропагандировать свои теории неизменности, отрицая её значимость. Единственное чем всегда самостоятельно может располагать человек - материальные блага. Человек

волен приобретать себе все предметы и вещи, которые нужны ему для утверждения социального статуса, ощущения финансового благополучия. Каждый вправе выбирать стиль поведения и образ жизни, но уже влиять на эмоции и чувства других, читать чужие мысли, никто не вправе. Это доказывает, что существуют некие объективные пределы возможностей человека, расширить которые быть может удастся только в будущем.

Трансцендентальность свободы обуславливает стремление человека к инновационным изменениям. То, что априорно заложено в структуре сознания, незримо воздействует на волеизъявление, побуждает к новому. Свобода одновременно и знакома каждому из нас и далека как манящее видение. Сакральность самого понятия свободы неопровержима, доказана многовековой историей человечества. Но если человек прошлого не забывал о своих корнях, свято чтил предков, то человек настоящего устремлен только в будущее, которое его и страшит, и вместе с тем манит. Человек настоящего оторвался от уз, связывающих его с родом, но, сам при этом оставить что-либо потомкам, он не в силах. Ивин А.А. пишет: "Темп происходящих в современном обществе перемен все убыстряется, и кажется, что теперь под угрозу может быть поставлена сама глубинная природа человека" [3, 5]. Свобода купленная такой ценой представляет сомнительную ценность.

Рассматривая проблему свободы в целом нельзя обойти вопрос влияния на ее формирование так называемых этнических и культурных факторов. Человека считали то свободным от рождения, то рабом причинной необходимости, то заложником происхождения и уровня образованности. В Древнем Риме даже бытовало мнение, что свободу можно купить за деньги, из раба превратившись в вольноотпущенника. Но, абстрагировавшись от разных веяний и представлений прошлого, следует заметить об одном общем свойстве, характеризующем свободу: она всегда - преодоление чего-либо, смена форм жизни. Преодолевая трудности, человек попадает из одной несвободы в другую, которую снова пытается преодолеть. Создается впечатление, что в круге этой дурной бесконечности, свобода есть всего лишь временное душевное состояние, далекое от звания абсолюта. Только ребенок с его детской непосредственностью и наивностью, кажется способен постоянно ощущать свободу, поскольку ещё не может сознательно бороться с трудностями, делать личностный выбор. Так, что же свободу стоит считать не более, чем иллюзией?

Все научные и в частности, философские теории, сходятся в том, что свобода выбора все же есть у каждого из нас. Она заложена самой природой, которая творит реальность на всех своих уровнях, именно осуществляя выбор. Свобода есть внутреннее побуждение, а не внешние обстоятельства. Она всегда направлена на что-то, должна избавить нас от чего-то, что мешает душевной гармонии. В современном социуме каждый индивид проходит школу выживания, где побеждают только беспринципность и прагматизм. Свобода стала орудием для стяжательства и власти. За обычными формулами доброжелательства и вежливости кроются хищнические инстинкты и повадки. Эгоизм давно уже перешагнул черту здорового принятия себя как индивидуальности, он разрушает не личность, а человеческие институты. Мнимый лозунг о полной свободе в XXI веке не оправдывает себя на практике. Революция во взглядах на политику, экономику, культуру, духовность порабощает внутреннюю свободу, потому как человек сам становится пленником своих страстей, заложником лени, пагубных привычек, бесполезного существования.

Бесспорно, что истинной свободой можно назвать только такую форму свободы, которая не причиняет вреда ближним и самому себе. Но современное общество потребления такой свободы предложить не может, оно ориентировано исключительно на свободу эгоистическую, приносящую страдания и разрушение. Духовная деградация привела к тому, что свобода сама стала причинно-обусловлена пороками и коммерцией, ею спекулируют точно так же, как и творчеством, не осознавая к чему приведет такая коммерция. Веками человек находил свободу в духовном обогащении, знаниях, поисках истины, сбрасывая с себя животное иго. Современные тенденции заставляют его возвращаться в лоно первобытной природы, потакая своим потребностям и всячески удовлетворяя глубинное "Оно". Ю. В. Бабаев верно замечает: "Человеку предстоит быть на уровне достижений современной науки, техники, технологий, мировой культуры. Его духовное «Я» превращается в хранилище информации, где уже нет места тому, что всегда определяли, как «духовность»" [1, 115]. Свобода провоцирует прогресс, но в условиях современного техногенного мира, он превращается в разрушительную силу, а сама свобода перерастает в пагубную вседозволенность.

Ярче всего свобода, как неосознанное стремление к новому проявляет себя в творческом акте, где происходит регенерация идей, воплощение их в жизнь. Созидание разрушает границы между земным и космическим, постигаемым и трансцендентным, конечным и бесконечным. Оно дает уникальную возможность находиться вне времени, вне пределов жизни, планеты, пространства. Творчество вызывает ощущение истинной свободы и именно поэтому каждый из нас бессознательно

жаждет перемен. Но несмотря на инстинктивную тягу к свободе, как возможности прогрессивных изменений, человек должен с полной ответственностью подходить ко всем инновациям, соизмерять свои желания и возможности.

Выводы и перспективы дальнейшего развития в данном направлении.

Итак, свобода есть и будет движущей жизненной силой без которой невозможно представить само бытие, познание с его неисчерпаемой, сакральной силой. Человек теряет смысл жизни без идеала, в котором так или иначе воплощена квинтэссенция его личностной свободы. Однако неконтролируемый технический прогресс и бездумное использование природных ресурсов привели к экологической катастрофе, духовному выгоранию, необратимым переменам как в, био- так и в ноосфере. Созидание, в котором наиболее полно реализуется природная тяга к свободе должно отражать в себе коллизии современности и основываться только на гуманном выборе.

Список использованных источников

1. Бабаев Ю. В. Основы философии / Ю. В. Бабаев; - Ростов н/Д.: Феникс, 2004. - 544 с. - (Серия: Alma mater).

2. Библия. Новый завет / Новый завет. Библия; - СССР, Изд. Миссионерского общества "Новая жизнь - Советский союз" "Кэмпус Крусейд Фор Крайст", 1991. - 1220 с.

3. Ивин А. А. Основы социальной философии: Учеб. пособие для вузов/ А. А. Ивин. –М.: Высш. шк., 2005.– 440 с.

4. Кропоткин П.А. Этика / П.А. Кропоткин. М.: Издательство политической литературы, 1991. - 404 с.

СЕКЦИОННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Арпентьева М.Р.

СЕПАРАТИЗМ И ИНТЕГРАЦИЯ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОСТИ

ArpentievaM.R.

SEPARATISM AND INTEGRATION: A SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN

Abstract. *Socio-philosophical analysis of modernity needs facing processes of social integration and disintegration: globalization, communities, and culture as universalization and destruction of cultural values and other norms of modernity combined with the so-called «ethnic revival», the individualization of communities and their cultures, rehabilitation and strengthening of the role of traditional cultures, values and other norms, the desire to understand and to anticipate the future, foresight, the desire to «restore the rights» of the past, his experience. At the level of specific regions and countries, including the Crimea, these trends are reflected in the phenomena of separatism and integration, as well as intensive migration of representatives of different cultures in many different, sometimes unexpected directions. In this case, since the modern era, the postmodern era is characterized by the exacerbation of many of the processes, approval of the multiplicity of perspectives, all these processes are very pronounced, keen and widespread. In this case, since the modern era, the postmodern era is characterized by the exacerbation of many of the processes, approval of the multiplicity of perspectives, all these processes are very pronounced, keen and widespread. Therefore, the results of integrative and separatist movements, migration, go far beyond the individual and even cross-cultural, take on universal significance. For example, some countries and cultures, other countries and cultures to solve issues related to the necessity of reconstruction of relationships inside and outside the country, questions of integration and disintegration of cultures, religions and other clusters, strata and community groups. As shows the theoretical analysis of domestic and foreign migration research and cross-cultural relationships in modern humanity the culture of migration flows have reached so intense values that have set the host cultures and humanity as a whole, a number of scale and depth of issues, including the question about the essence of human relations, the essence of culture and human nature in General. The problem of ethno-cultural and cross-cultural interaction and education on the level of socio-political becomes one of the Central turning into a problem of state control aimed at prevention and correction of separatist movements and integration of peoples into a single community. The problem of ethno-cultural and cross-cultural interaction and education on the level of socio-philosophical becomes a*

question of development and survival of humanity, the search for new ways of development problems that seemed solved, but not resolved earlier. These problems began to define the forms and relationships of people, encouraging practitioners and theorists of public administration, scientists, and philosophers to consider the different countries and communities, as host and sending society of the majority and the minority «Western» and «Eastern», «Northern» and «southern», «civilized» and «primitive», «Christian» and «Muslim», etc. in modern science and practice is quite common multicultural approach calling for universal principles of living together on the one hand, and the uniqueness of different cultures and the need to support the «weak» cultures and communities on the other. Humanity once again is facing the question of whether it learned to «live together» whether it is being broken into different groups to see themselves as integrity, are willing to respect differences, without going to extremes, characteristic of Nazism and other practices related to discrimination of one group and exalting others, learned to live at least like humans, realizing and controlling the instincts, but also based on their desires for the realization of the actual needs, or they are still unwilling to accept the laws of the universe, imposing his own, very limited will. In the analysis of problems of cross-cultural (transcultural) relations, in addition to the multiculturalism and cross-cultural aspects of relationships in General, we can distinguish a number of basic socio-philosophical models of understanding the relationship of man and society. All these models are implemented not only as a research approach but also as concrete practice and policy: the nature of everyday relationships, the research of cultures and migrations, regional and state programs dealing with migrants, etc.. These models reflect the old debate between «liberals» and «communitarists», which boils down to the issue of the priority of personal freedom or social inclusion. Both of these stream are present and reflected in the dialectic «globalization and multiculturalism», «separatism and integration». Communitarist and liberalist installation largely determine the activity of separatist movements in the region. The region may be quite stable if the state supports the community of Nations, communitarianism and integration in social relationsand if the different cultural groups do not seek to confront their own values and other standards of the state. The region may be quite stable if the state supports the community without disturbing people and groups to experience and realize freedom of belonging to own ethnic group, cultural values. And the region may be quite stable if the state supports the community infringes upon personal freedom, values, personality. On the contrary, as only one of the parties, the state or a particular part of a community begin to try to «cut back» and suppress freedom of each other, problems arise that lead to separatism and migration. Harmonious multicultural policy is the balance between the poles of «exclusion» and «inclusion» of different Nations crowded into a single cultural context.» This «low-key integration» implies a concern for the preservation of the culture of the «majority» along with the adoption of new cultures - groups of «minorities» within the formation and strengthening of common civic identity, preventing blurring of the boundaries and traditions of the national culture of the state. Any «intemperate» extremist options – explicit or implicit pretext the intensification of separatism. The author carries out the analysis of the main positions, as well as ways and means to minimize violations of the rights of people and communities separatism in the international legal and political practice.

Key words: *separatism, ethnic renaissance, national traffic, national state, globalization, the unrecognized republic, combating separatism, secession, integration, state sovereignty.*

Социально-философский анализ современности необходимо обращен на процессы социальной интеграции и дезинтеграции: глобализация сообществ и культуры как универсализация и разрушение культурных ценностей и иных норм в современности сочетается с так называемым «этническим возрождением», индивидуализацией сообществ и их культур, восстановлением и усилением роли традиционных для этих культур ценностных и иных нормативов, стремление понять и предвосхитить будущее, форсайтом, со стремлением «восстановить в правах» прошлое, его опыт. На уровне конкретных регионов и стран, в том числе Крыма, эти тенденции отражаются в феноменах сепаратизма и интеграции, а также интенсивных миграций представителей разных культур в самых разных, порой неожиданных направлениях. При этом, поскольку современная эпоха, эпоха постмодерна, характеризуется обострением многих процессов, утверждением множественности миропониманий, все эти процессы носят весьма выраженный, обостренный и массовый характер. Поэтому результаты сепаратистских и интегративных движений, миграции, выходят далеко за рамки индивидуальных и даже кросс-культурных, обретают общечеловеческое значение. На примере одних стран и культур, другие страны и культуры решают вопросы, связанны с необходимостью реконструкции отношений вне и внутри страны, вопросы интеграции и дезинтеграции культур, конфессий и иных кластеров, страт и групп сообщества. Как показывает теоретический анализ отечественных и зарубежных исследований проблем миграции и кросскультурных взаимоотношений,

в современном человечестве культуре миграционные потоки достигли настолько интенсивного значения, что ставят перед принимающими культурами и человечеством в целом целый ряд масштабных и глубинных вопросов, включая вопрос о сути человеческих отношений, сути культуры и сущности человека в целом. Проблема этнокультурного и кросс-культурного взаимодействия и воспитания на уровне социально-политическом становится одной из центральных, превращаясь в проблему государственного управления, направленного на превенцию и коррекцию сепаратистских движений и интеграцию народов страны в единое сообщество. Проблема этнокультурного и кросс-культурного взаимодействия и воспитания на уровне социально-философском становится вопросом развития и выживания человечества, поиска новых путей развития проблем, которые казались решенными, но не были решены ранее. Эти проблемы начали определять формы и качество отношений людей, побуждая практиков и теоретиков государственного управления, ученых и философов рассматривать разные страны и сообщества в качестве принимающих и отправляющих, общества большинства и меньшинства, «западных» и «восточных», «северных» и «южных», «цивилизованных» и «примитивных», «христианских» и «мусульманских» и т.д. При этом в современной науке и практике весьма распространен мультикультурный подход, ратующий за общечеловеческие принципы совместной жизни с одной стороны, и уникальность различных культур и необходимость поддержки «слабых» культур и сообществ с другой. Человечество в целом вновь стоит перед вопросом о том, научилось ли оно «жить вместе», готово ли оно, будучи разбитым на разные группы, увидеть себя как целостность, готово ли уважать отличия, не впадая в крайности, свойственные нацизму и иным практикам, связанным с дискриминацией одних групп и превозношением других, научились ли люди жить хотя бы как люди, осознавая и управляя инстинктами, а также основанными на них желаниями, ради реализации действительных нужд, или они по-прежнему не желают принимать законы мироздания, навязывая ему собственную, весьма ограниченную волю.

Мультикультурализм является такой, не вполне удачной, попыткой реализовать «общечеловеческие» ценности, быть людьми среди людей. Он исходит из того, что культурное многообразие выступает центральной характеристикой современной цивилизации. Действительно, в современном мире только 10% стран могут рассматриваться в качестве культурно однородных, монокультурных. И хотя в разных странах «титульное население» продолжает быть большинством, перечни этнических групп «меньшинства» довольно объемны. В ситуации массовых миграций эти соотношения, как и сами отношения между группами и внутри групп, постоянно меняются: так, в некоторых случаях до 30% населения страны может жить за границей, а порядка 15-20% населения страны могут представлять иностранные граждане, а сами потоки иммиграции и эмиграции могут быть как резко асимметричными, особенно в кризисные моменты, так и отчасти уравновешивать друг друга, внося вклад в изменение взаимоотношений между разными этническими группами. В этой ситуации можно говорить о мультикультуральности цивилизации и о том, что многие цивилизованные страны, стоит перед вопросами внедрения политики мультикультурализма или поиска иной, более оптимальной модели. Поэтому, например, современная концепция транснационализма обращает особое внимание на взаимовлиянии и трансформациях, происходящих в культурах стран приема и стран исхода в связи с массовыми миграциями. Эта концепция предполагает, что мигранты и диаспоры связывают разные общества, они являются «трансмигрантами»: существуя в разных местах и сообществах, в своих действиях они опираются на множественные рамки референций. Мультикультурный контекст предполагает формирование у представителей и у тех, и других групп /диаспор множественную и неоднородную, гетерогенную и полиморфную репрезентацию культурной идентичности: формы понимания себя и мира, возникающие на полях и в центре доминирующей и подчиненной культур, могут использоваться для «переосмысления сложных, множественных, мультикультурных реалий, которые составляют этнокультурное различие. Представители разных культур - в том числе меньшинства и большинства - так или иначе признают свою собственную этническую гибридность как данность, инициирующую силу и власть, исследуют пути превращения своего этнического сообщества в культурно значимый, действующий слой общества. Эти поиски неотделимы от процесса превращения или ассимиляции, которая идет параллельно с процессом нарождения нового, «гибридного». Субъект мультикультурного контакта, обладающий переходной двойственной или «гибридизированной» идентичностью, расположенной «где-то между», «над схваткой», отражает диалектику бинарной оппозиции «общности — необщности», «принадлежности — непринадлежности» к той или иной нации.

В ходе анализа проблемы кросс-культурных (транскультурных) отношений, помимо

мультикультурализма и кросс-культурных аспектов отношений в целом, можно выделить ряд основных социально-философских моделей осмысления отношений человека и общества. Все эти модели реализуются не только как исследовательские подходы, но и как конкретные практики и политики: в характере повседневных отношений, особенностях научных исследований культур и миграций, государственных и региональных программах по работе с мигрантами и т.д.. Эти модели отражают старый спор между «либералами» и «коммунитаристами», который сводится к проблеме приоритета личной свободы или социальной включенности.Либералы полагают, что индивид может свободно определять свое собственное понимание жизни: принцип примата личности над общиной предполагает, что если индивиды не видят необходимости сохранять существующие культурные традиции и практики, то община не обладает правом препятствовать модификации или отказу от них. Коммунитаристы полагают, что личность «встроена»(embedded) в систему социальных отношений: человек наследует тот или иной образ жизни, он – результат социальных практик. А приоритет личной свободы ведет к разрушению общества. В любом случае, оба этих потока присутствуют и отражаются в диалектике «глобализации» - «мультикультурализма», «сепратизма - интеграции». Коммунитаристские и либеральные установки, их соотношение, во многом определяют активность сепаратистских движений в регионе. Если государство поддерживает общность наций, коммунитаризм и интегративность в социальных отношениях, не мешая людям и группам переживать и реализовывать свободу принадлежности к собственной этнической группе, культурные ценности, а также не ущемляет личностную свободу, ценности личности, а культурная группа и личность не стремятся противопоставить собственные ценности и иные нормативы государственным, то отношения в обществе, регионе, могут быть достаточно стабильными. Напротив, как только одна из сторон, государство или та или иная часть сообщества начинают пытаться «урезать» и подавить свободу друг друга, возникают проблемы, приводящие к сепаратизму и миграциям. Гармоничная мультикультурная политика есть баланс между полюсами «исключения» и «включения» людней разных наций в единый культурный контекст». Такой вариант «сдержанной интеграции», подразумевает заботу о сохранении культуры «большинства» наряду с принятие новых культур - групп «меньшинств» в рамках формирования и укрепления общей гражданской идентичности, препятствующей размыванию границ и традиций национальной культуры государства. Любые «несдержанные», экстремистские варианты – явный или скрытый предлог активизации сепаратизма.

Сепаратизм или отделенчество — политика и практика национально-государственного обособления, отделения части территории (сецессии) того или иного государства с целью создания нового самостоятельного (обладающего суверенитетом и независимостью) государства (ДНР и ЛНР Украины) и/или с целью перехода в состав иного государства (движение за присоединение к Монголии автономного региона Внутренней Монголии из Китая, Приднестровья как части Молдовы – к России, Нагорного Карабаха – к Армении от Азербайджана, Крыма – к России и т.д.) или получения статуса более или менее полной автономии (Приднестровье Молдовы и Новороссия Украины). При этом три эти разные цели могут пересекаться или быть более или менее последовательными стадиями единого движения. Кроме того, они часто предваряются и сопровождаются интенсивными миграционными обменами: так, Украину и Молдавию покинуло весьма значительно количество их граждан, поскольку их государства создало невыносимые условия для жизни на нескольких уровнях. Включая уровень культурных ценностей, нацизма, одновременно. В этих странах «развитой демократии» государственная политика приобрела статус откровенного, крайнего национализма. Естественно, что национальные группы, подвергнувшиеся «люстрациям», не могли не ответить: и потоками беженцев /мигрантов, и протестными движениями, включая движения сепаратистские.

В целом, сепаратизм опирается на международный принцип права народов на самоопределение и, в этом качестве, есть аспект национально-освободительного движения, в том числе, деколонизации. Вместе с тем, он часто ведёт к нарушению не менее признанных и закрепленных правовыми нормами международных принципов суверенитета, территориального и культурно-политического целостности единства / государства, нерушимости его границ. Это, как показывает опыт многих «непризнанных республик, может служить служит источником острейших межгосударственных и межнациональных конфликтов: еще ни одно отделение, даже такое, которое наблюдалось при распаде СССР, не прошло «бескровно», последствия разделения испытывают все. Эти последствия могут быть позитивными – в случае национально-освободительной борьбы, опирающейся на защиту общечеловеческих ценностей и проводимой максимально ненасильственными методами, как показал опыт референдумов Крыма, добившегося возвращения в Россию, и Приднестровья, пока еще остающегося в изоляции, но, благодаря опоре на эти ценности,

остающегося островом свободы в откровенно фашистской и попирающей и нравственные, и правовые законы Молдове, показали фрагменты боле ранних и чреватых восстаниями сражений Индии и других колоний за свою автономию от Великобритании в конце XIX – начале XX веков: лидеры антиколониальных движений XX века (М. Ганди, Д. Неру, Н. Мандела, Р. Мугабе) не ставили своей задачей формирование отдельных государств на этнической основе и стремились к реализации принципа «один народ (в этнокультурном смысле) — одно государство». Однако, чаще всего оно может быть и становится весьма деструктивными, в том числе тогда, когда разделение осуществляется насильственно и/или в целях материальной или иной «наживы», как это случилось со многими странами, возникшими в процессе разрушения СССР. При этом достигнув успеха «мирным путем», нация или территория могут перейти к менее мирным и нравственно осмысленным стратегиям, как это произошло с Индией и Пакистаном, а могут, как это произошло с Израилем, создать почти невыносимые, резко ассиметричные условия для жизни «не титульных наций», пытаясь вытеснить их со «своей» территории окончательно, они также рискуют, как Крым или Приднестровье, столкнуться с более или менее длительными и интенсивными интервенциями и «осадой» со стороны «бывших хозяев». Это не только наносит удар по вытесняемым и отношениям внутри государства, но разрушает саму нацию или иную общность – агрессора. Истоки сепаратизма часто бывают связаны с грубым нарушением прав человека и народов, в том числе национальных, расовых и религиозных и иных групп (меньшинств). В этом случае сепаратизм, как это наблюдается, например, в борьбе против колониализма, насильственной ассимиляции и геноцида, приводит к возрождению нации и образованию новых молодых национальных государств. Д. Горовиц определяет сепаратизм как выход группы и ее территории из-под юрисдикции более крупного государства, частью которого она является, дифференцируя его от ирредентизма — стремления к присоединению этнически, религиозно и т.д. родственному населению и населяемой им территории [4, 147]. Как показал опыт той же Индии в ее отношениях с Великобританией, а также Чечни с Россией и Карабаха с СССР и Азербайджаном, даже самые деструктивные аспекты отношений могут быть ослаблены и трансформированы, если люди двигаются к своим целям, уважая друг друга. И наоборот, как показывает опыт современных Индии и Пакистана, Ирака и многих африканских государств, стремившихся ко все более полной дифференциации и обособлению, поставившей обособившиеся части на грань выживания, а также опыт Канады и Испании, сепаратизм создает немало сложных и острых проблем в жизни развитых и развивающихся стран, если цели и/или средства отделения неблаговидны. Сепаратизм сыграл решающую роль в распаде таких многонациональных стран, как Австро-Венгрия, преследовавшая и травившая собственное население по национальному признаку, СССР, навязывавшая внерелигиозное отношение к жизни, Югославии, Чехословакии и Украины, оказавшихся сферами «интересов» иностранных «вкладчиков»: социально-экономическое положение в стране при этом резко меняется к худшему и / или наступает политическая и экономическая нестабильность. При этом завершение отделения достигается редко: в качестве примеров успешных сецессий как выходов из состава государства можно назвать Бангладеш, Сингапур, Эритрею, Южный Судан. Отчасти успешна сецессия Нагорного Карабаха. Реальная возможность обрести независимость растет у Квебека от Канады и Шотландии от Великобритании, где количество сторонников отделения все растёт. Иногда инициаторами отделения служат сами государства: так, Нидерланды в целом готовы предоставить независимость своей заморской территории Аруба, а затем и другим островам Нидерландских Антил, однако, пока этого не произошло потому, что у населения этих островов нет особой потребности в отделении.

Центральной проблемой современной этнополитики является проблема этически и юридически грамотного отношения к сепаратизму. Для социальной философии это несколько иная проблема: проблема роли процессов дезинтеграции и обособления культур в развитии человечества в целом. Особую значимость этот вопрос обрел на рубеже XX-XXI веков в свете переживаемого многими странами и континентами «этнического ренессанса» или «этнического возрождения», а также религиозного «возрождения», в том числе нациестроительства и нациетворчества, а также религиозного творчества и религиозного и псевдорелигиозного строительства. Разнотипность сепаратизма и его проявлений, его неразрывная связь с кризисом мультинациональных государств и активизацией культурно-политических и социально- экономических проблем и движений требуют анализа современной системы профилактики и противодействия этому явлению там, где оно нарушает права людей и сообществ, например, псевдорелигиозное, террористическое движение ИГИЛ, объединяющее в себе сепаратистские и мондиалистские амбиции, и поддержки там, где речь идет о национально-освободительной борьбе колонизированных территорий и борьбе народов,

долгое время подвергавшихся и подвергающихся эксплуатации (многие территории и народы Африки и Америки, т.д.) [1; 2; 3; 4].

Как пишет К.С. Пузырев, «сепаратизм, на взгляд автора, представляет собой крайнюю и радикальную форму самоопределения народа, региона, территории или сообщества, которая связана со специфическими обособленными (изоляционистскими) формами национальной либо региональной идентичности, для которой характерно отрицание самой возможности существования данной общности в составе более масштабного национального государства, идея о желательности его демонтажа или распада» [6, 133]. Такая идея кажется вполне спорной там, где речь идет о возможности решить проблемы противостояния наций и сообществ внутри страны, однако, в случаях, когда в стране процветает целенаправленный геноцид и «люстрация» населения по этническому, религиозному, политическому, культурному и иному признакам, вопрос сепаратизма становится вопросов выживания. По мнению К.С. Пузырева, основа сепаратистских движений – сочетание четырех кризисов: «кризис идентичности, связанный с неспособностью общества воспринимать себя как самодеятельное и суверенное; кризис распределения, связанный с неравномерностью распределения национальных богатств среди этносов и территорий; кризис легитимности, ставящий под вопрос сами основы существования национального государства; кризис участия, связанный с недоверием этносов, регионов и сообществ к существующей общенациональной политической системе, к ее способности адекватно выразить их интересы»[5, 88; 7; 9; 10; 11; 12].

Как тип политического движения, сепаратизм содержит более или менее выраженную идею национальной исключительности,в том числе исключительных прав на независимость в виде территориальных прав; идеализированный образ своего сообщества как целостной исторической и культурной общности и шаржировано-искаженный образ враждебных (конкурирующих) сообществ и регионов; часто мифологизированная версия национальной истории, с ее «избранными потерями» и «избранными достижениями»; образы вождей / героев-мучеников, воплощающих идеалы данного региона или сообщества (imagined community), и образы его преследователей /палачей, представляющих анти-идеал; специфически ценности, выступающие в качестве концентрированного и неизменного выражения интересов собственного сообщества или территории и являющихся идеологической основой программы национально-, религиозно- или регионально-сепаратистских движений. Он включает также применение его лидерами тех или иных технологий политической конфронтации и мобилизации, а также общее представление о сепаратистском движении, регламентирующее его необходимость /неизбежность, содержание и формы. Поэтому, в частности, современная концепция ООН предлагает этническим общностям альтернативные возможности самоопределения вне сепаратизма - не через отделение, а в таких формах, как автономизация (что включает гарантии государством возможностей развития национальных языков и культур), демократизация государства (при которых права национальных и иных общностей защищаются законом) и т.д. Параллельно ООН работает Организация Непредставленных Народов и Наций (ОННН или UNPO), образованная представителями Абхазии, Гагаузии, Ингушетии, Чечни, Чувашии, Якутии, крымских татар, ассирийцев, косовских албанцев, русинов, каренов и др. Как правило, на практике реализуется практика «двойного стандарта»: подавляя и запрещая сепаратистские движения на своей территории, страны НАТО и ряд других стран и организаций часто поддерживают сепаратизм там, где это выгодно. Вместе с тем, общая тенденция сепаратизма - последовательный отказ от насилия, ведущим инструментом реализации своих целей становится голосование на выборах и референдумах. Таким образом, даже сепаратизм становится утверждением общечеловеческих ценностей, и даже интеграция, как показывает глобализация и «вестернизация» «цивилизованного мира», - основой тотального разрушения культуры, ее ценностей и иных норм.

Исследователи различают ряд основных причин сецессионизма:относительная депривация и отставание в культурно-политическом и социально- экономическом развитии;«внутренний колониализм» как «культурное разделение труда» и геноцид меньшинств; ассимиляция и иные угрозы национальной идентичности против конструирования нации, нациестроительства и возрождения этнического, религиозного и т.д. самосознания;ирредентизм. При этом, как отмечает Ар. Аппадураи «Культурное разнообразие сегодня, как он настаивает, «сознательно мобилизовано... на службу масштабной национальной или транснациональной политике» [8, 14, 15].При этом оно во многом мифологизировано: общение наций и территорий починено в большей мере законам «воображаемых сообществ» и процессам гибридизации, чем реальных сообществ и обособления. Речь идет о пересмотре «правил игры» и отношений между людьми в большей мере, чем об обособлении наций и территорий: там, где люди учатся быть людьми, опираясь на общечеловеческие

законы, пробелам сепаратизма решается автоматически. Гармоничная мультикультурная политика есть баланс между полюсами «исключения» и «включения» людней разных наций в единый культурный контекст». Такой вариант «сдержанной интеграции», подразумевает заботу о сохранении культуры «большинства» наряду с принятие новых культур - групп «меньшинств» в рамках формирования и укрепления общей гражданской идентичности, препятствующей размыванию границ и традиций национальной культуры государства.

Список использованных источников

1. Авраменко А.В. Сепаратизм: сущность и проблемы: автореферат дис. ... канд. полит. наук. Москва, Моск. ун-т путей сообщения, 1997. –15 с.
2. Бромлей Ю.В. Этнический парадокс современности в историческом контексте// Новая и новейшая история. –1989. №2. –С.75.
3. Бьюкенен А. Сецессия / Ред. Д. Фурман. М.: Рудомино, 2001. 239 с.
4. Горовиц Д. Ирредентизм, сепаратизм и самоопределение // Национальная политика в Российской Федерации. Материалы международной научно-практической конференции. Липки, сентябрь 1992 г. М.: Наука, 1993. —С. 145-164. - С. 147.
5. Пузырев К.С. Региональный сецессионизм в современной Европе: истоки и особенности проявления // Вестник КемГУ. 2015. №2-2 (62). С.85-88.
6. Пузырев К.С. Сепаратизм как политическое явление // Территория новых возможностей. 2010. №3 (7). С. 133-134.
7. Anderson B. R. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1991.P. 6-7. 37–39.
8. Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. –Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996. 229pP. 15; 14.
9. Beck U. Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk // American Behavioral Scientist.2011. V.55/10. P. 1346-1361.
10. Lightbody J. A note on the theory of nationalism as a function of ethnic demands // Canadian Journal of Political Science. 1969. V.2 (3). P. 327 – 337.
11. Ross C. Imagined communities: initiatives around LGBTQ ageing in Italy // Modern Italy. 2012. V. 17(4). P.449-464**.**
12. Sturm R. Regionale Autonomie und Sezession // WeltTrends. 2014.–№ 98. September / Oktober. S.37-44.

Алфимов В. Э.

ВОЗЗРЕНИЕ НА РЕЛИГИЮ В РАБОТАХ АНТИЧНЫХ И СРЕДЕВЕКОВЫХ ФИЛОСОФОВ

Аннотация. *Работа посвящена двум совершенно разным периодам в истории развития религиозной мысли. Античность, с различным пантеоном богов, которые имели различные способности, поклонения которым осуществлялось из надобности для выгоды в первую очередь высшим слоям общества. Средневековье, с темной завесой в культурном плане и развитием культа единого бога, благосклонность которого мог получить абсолютно каждый, кто жил по повелению божьему.*

Ключевые слова: *философ, мыслитель, Бог, Средневековье, Античность.*

Summary. *The work is dedicated to two quite different periods in the history of religious thought. Antiquity, with a different Pantheon of gods that had different abilities, which worship was carried out of need to benefit primarily the higher strata of society. The middle ages, with a dark veil in the cultural plan development of the cult of the one God, the favor which could get absolutely anyone who lived according to the commandment of God.*

Key words: *philosopher, thinker, God, middle Ages, Antiquity.*

Актуальность исследования: состоит в объединении философской мысли в религиозной сфере двух совершенно разных периодов истории.

Задачи исследования: 1) описать мнение философов периода Античности и Средневековья о религии и религиозном сознании человека; 2) выяснить, какую роль сыграла религия в обоих из

периодов; 3) определить, какую ценность имеет концепции мыслителей того времени для современного человека.

Объект исследования философские концепции в религиозной сфере.

Предмет исследования являются мнения мыслителей Античности и Средневековья о религии данного времени.

Вопросами о происхождении и осмысления религии занимались многие мудрецы, мыслители и ученые. Общественные силы боролись за чистое, праведное понимание сущности религиозного познания мира. Классовая вражда в большинстве случаев была результатом критики религиозной мысли. Как сказал Карл Маркс: «Критика религии – предпосылка всякой другой критики». Чтобы избежать всего этого, необходимо вернуться в период зарождения древней цивилизации, общественной жизни, в период зарождения классовой борьбы за религиозные верования.

Зарождение философской мысли и осмысления религии первыми философами началось в античную эпоху. В период пребывания эллинских и римских философов создавались огромные труды о зачатках религии. Появления многих трудов приходятся в годы политических противоречий.

Отождествление философии с религией как раз и есть один из наиболее влиятельных в истории способов создания философии религии [2].

Первые греческие философы выступили, как критики традиционной мифологии, прежде всего мифологии Гомера, обвиняя ее в логической непоследовательности и безнравственности [4].

В VI в до н.э. образовалась элейская школа Ксенофана Колофонского, у жителей Афин, в частности Анаксагора и Антифонта, появляются мысли о создании Бога, а именно то, что люди создают Бога по своему образу и по своему подобию. Ксенофан говорил: «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны, фракийцы же представляют своих богов голубоглазыми и рыжеватыми», а также, по его мнению, если бы животные могли рисовать, то они бы изображали бы богов похожими на них.

Следующий афинский мыслитель в V в до н.э., который дал оценку социально-политического значения религии, был Критий. Он утверждал, что люди создали богов для внушения страха и подчинения. Этот же взгляд разделял и Полабий в II в до н.э.

Создателем античного материализма считают Демокрита в V-IV вв до н.э., который первым утверждал, что в фундаменте любой религии стоит страх перед неизвестными последствиями. Эту же идею разделил поэт-материалист римского времени Лукреций Кар, живший в I в до н.э., и в дальнейшем Папий Стаций в I в н.э. Многие мыслители, в частности грек Эвгемер в VI в до н.э. говорил о эвгемеризме о том, что религия (в частности боги) – люди в прошлом, скорее всего цари или влиятельный люди [2]. В римское время Плиний Старший в свое время утверждал, что эти умершие люди наделяли богов человеческими возможностями, характерам и человеческой волей.

Мыслитель, который связал и синтезировал время античности и христианскую эпоху был Блаженный Августин. Его считают одним из величайших теологов своего времени.

Его произведение «О Граде Божьем» можно условно разделить на две составляющие. Первая часть представлена первыми десятью книгами о языческой, античной веры, а последующие восемь книг содержат описание двух градов: мирского и Божьего. Под первым, автор имеет представление об обществе на земле. Два мира постоянно противопоставляются один другому. В этой книге представлено падения центра земной цивилизации – Рим [1].

В его учениях значится, что поскольку Бог создал все для человека, значит все представляется кругом и центром которого является человек. Человек создан Богом и является венцом творения Божьего.

В произведениях Фамы Аквинского, состоящие из трех частей, «Сумма теологии», представлены все разделы философии. Особое значение Фома уделил именно богословной тематики. В первой части произведения описывается значение теологии, как науки, выделения ее целей, методов и тд. «Сумма …», первая глава которой начинается с исследования сущности Бога, а после исследования о создании мира. Отдельное учение было посвящено человеческой сущности и анализа души, и единства с телом. Подробная разборка о антропологии и этике содержит вторая, самая большая и обширная часть. Начинается с определения наивысшего счастья – созерцания Бога. Тщательно просмотрев страсти души, автор рассматривает устоявшие наклонности, в частности, добровольных и грешных. Данная глава оканчивается трактатом «о естественном» законе, основанное на божественном законе. В завершающей части анализ способностей человека и его греховных наклонностей [2].

Говоря средневековье мало, кто вспоминает о Востоке, о Византийской империи, и выдающимся философом Григорием Паламой. Хотя окончательные формы учения Востока и Запада

все же расходятся, и расстояние, разделяющее св. Григория и Фому Аквинского, кажется непреодолимым. Обе эти части христианского мира восходят, тем не менее, к общей традиции и, в конечном счете, к общему Писанию. Пусть общее и согласованное возвращение к истокам определит наше отношение к позднейшим Учителям: возможно, их противоположность покажется нам менее резкой [3]. В его произведении «Два слова против латинян», идет рассуждение о происхождении Святого Духа. Исходя из учений Паламы, Святой Дух исходит от Отца, а не от Сына. Произведение «Триады в защиту священнобезмолвствующих», которое разделено на триады, каждая из которых состоит из трех отдельных трактат. Первое произведение посвящено познанию Бога, автор пишет о том, что путь познания является откровение Христу. Вторая часть представлена резкой критикой значения философии для спасения мира. При знании философии человек не вступает в прямое общение с Богом. В третей триаде Григорий систематизирует основополагающие для него учения.

Сопоставив два периода, в которых религия занимает ведущие место в обществе, можно выделить то, что мнения многих мыслителей соприкасались или находились в одной поверхности. Каждый из периодов знаменит своими историческими события, которые повлияли в той или иной мере на развитие религиозной мысли у мыслителей того времени.

Список использованных источников

1. Альберт Штель,История средневековой философии. — Репринтное издание. — СПб.: «Алетейя», 1996. — 320 с.

2. Вевюрко И.С., Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли – М., 2013. – 976 с.

3. Мейендорф И., Введение в изучение св. Григория Паламы. - СПб.: «Византинороссика», 1997. – 496 с.

4. Миронов В.В., Мачульский Э.И., Апрышко П.П., Гайденко П.П., Солодухин Ю.Н., Философия: Учебник для вузов // Под общ. ред. В. В. Миронова. — М.: «Норма», 2005. — 928 с.

УДК 130.2

Атик А.А.

ОСОБЕННОСТИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В КРЫМУ

Аннотация. *В данной статье мы рассматриваем особенности и специфику социокультурного диалога на Крымском полуострове. Данный аспект имеет особую историческую, культурную и социально-политическую основу. Ведь Крым с давних времен считается перекрестком культур, сочетающий в себе черты как западной, так и восточной культур, что породило еще одну особенную характеристику крымской культуры – ее диалогичность. В статье также прослеживается динамика развития социокультуного диалога и периодическое возникновение этноконфессиональных противоречий, ведущих к конфликтным ситуациям.*

Ключевые слова: *социокультурный диалог, культура, поликультурность, толерантность, эмпатия.*

Annotation*. In this article we consider the characteristics and specifics of the socio-cultural dialogue on the Crimean peninsula. Given aspect has a special historical, cultural and socio-political basis. After all, Crimea has long been considered a crossroads of cultures, combining the features of both western and eastern cultures that gave rise to another special characteristic of the Crimean culture - its dialogical. The article also traces the dynamics of socio-cultural dialogue and periodic occurrence of ethnic and religious contradictions, leading to conflicts.*

Keywords*: socio-cultural dialogue, culture, multiculturalism, tolerance, empathy.*

Введение. Крым – колыбель цивилизаций. Так называют полуостров по многим причинам. На протяжении многих веков на этой земле сосуществовали народы, принадлежащие к разным культурам и религиям. Здесь жили греки, итальянцы, турки, славяне и другие нации. Путешествуя по этому краю, совсем необязательно искать проявления какой-то отдельной культуры, сосредотачиваться на Востоке или Западе. Чудесным образом здесь смешались культуры и традиции. Каждая Великая империя стремилась укорениться и оставить свой след в истории этой необыкновенной территории. Именно поэтому у нас есть возможность любоваться великолепными памятниками культуры, воздвигнутыми представителями разных этносов.

Актуальность избранной темы обусловлена тем фактом, что на сегодняшний момент одним из важнейших шагов на пути разрешения кризисной ситуации в нашем обществе, как и в мире в целом, является построение конструктивного социокультурного диалога, способствующего мирному и плодотворному сосуществованию народов. Конструктивные межкультурные взаимоотношения в полиэтническом обществе, каким является Крым, представляют собой важный фактор национальной безопасности, поскольку выступают необходимым элементом общественного согласия и объективной предпосылкой целостности страны в целом. Для крымской культуры диалог и взаимопонимание являются важными элементами взаимного сосуществования народов на протяжении веков. Особенно стало необходимым возродить традиции межкультурной коммуникации в конце XX и начале XXI веков. Репатриация и интеграция культур вернувшихся народов, переход Крыма в состав Российской федерации, стали причиной обострения межкультурных и межэтнических взаимоотношений.

Целью данной работы является рассмотрение особенностей возрождения социокультурного диалога в современном поликультурном крымском обществе, в условиях глубоких трансформаций в экономической, социально-политической и культурной сфер жизни.

Основная часть.

На протяжении своей многовековой истории Крым входил в состав многих великих государств и империй, занимая в них особое положение, которое оставило свой отпечаток на экономике региона, роде деятельности жителей полуострова, их мировоззрении и мировосприятии, а также на способе связи и общения с другими народами.

Крымский полуостров всегда был стратегической зоной интересов Украины, России, стран Европы и США. Много раз Крым переходил то в состав России, то Украины. В 1783 году присоединение Крыма к России было закреплено манифестом императрицы Екатерины второй. «Учитывая общность экономики, территориальную близость и тесные хозяйственные и культурные связи между Крымской областью и Украинской ССР», как пояснил Н. Хрущев в 1954 году Крым был включен в состав Украинской ССР [1].

В начале 1991 года был проведен первый референдум, по итогам которого Крым обрел статус автономии в составе УССР, а после распада СССР Крым остался в составе независимого государства Украины. С 1994 до 2014 года Крым существовал в составе Украины как автономная республика, о статусе которой велись многочисленные споры.

В 2014 году произошло новое присоединение Крыма к России, о котором ведутся еще больше споров! Кто-то говорит: «Крым вернулся домой», а кто-то: «Россия оккупировала Крым». Эти разговоры уже не имеют смысла. Выбор был сделан большинством, в связи с чем, многое изменилось во всех сферах жизнедеятельности крымчан.

Однако, не изменилось то, что в Крыму проживает более 130 этносов, исповедующих разные религии: христианство, ислам, иудаизм и др. Не изменилась необходимость в создании благоприятной почвы для их взаимного сосуществования и взаимодействия.

Снова и снова Крым оказывается в эпицентре политических игр, но, несмотря ни на что, крымчанам удается сохранить мир и согласие.

Крым называют перекрестком культур, сочетающим в себе как Запад, так и Восток. Отсюда и наиболее важная характеристика крымской культуры – ее диалогичность. Межкультурный диалог и взаимодействие, формировавшиеся на протяжении многих веков на полуострове не нашли поддержки в советский период, а в период отнесения Крыма к Украинскому государству таким попыткам препятствовала возрастающая украинизация общества, ведущая к притеснению прав и свобод других культур. У возвратившихся на историческую родину депортированных народов, проживающих до этого более полувека в иной культурной среде не всегда, к сожалению, складываются доброжелательные отношения с проживающими в Крыму соседями. Ориентация крымской культуры на «западные», «европейские» ценности стала причиной осложнения интеграции репатриантов (преимущественно представителей восточной культуры) в крымский социум. Эти сложности усиливает тот факт, что у народов Крыма иногда наблюдаются межнациональные разногласия, возникающие в результате отсутствия знаний о культуре друг друга. В связи с этим, нам представляется важным обязательное знакомство людей любого возраста, пола и социального положения с культурой народов, населяющих полуостров и развитие социокультурной компетенции, представляющую собой совокупность знаний о национально-культурных особенностях представителей определенного народа. Лукьянчикова М. С. определяет социокультурную компетенцию как «способность членов некой культурной общности добиваться понимания в процессе взаимодействия с представителями другой культуры с использованием компенсаторных

стратегий для предотвращения конфликтов «своего» и «чужого» и создавать в ходе взаимодействия новую межкультурную коммуникативную общность» [3, с. 289].

Некоторые факторы, препятствующие формированию успешного диалога культур, были обозначены крымским ученым Габриеляном О. А.: «Этническая самоидентификация как этнозащитный процесс позволила народам придать импульс развитию национальных культур, а в некоторых случаях начать сложный процесс их возрождения. Однако этот процесс, как и любой другой, содержал в себе свою противоположность. А именно – агрессию по отношению к другим народам и культурам» [2, с. 12].

Так, невзирая на многовековое сосуществование разных этнических групп на одной территории, до сих пор наблюдается негативное взаимное восприятие «иного» у представителей разных культур, участвующих в межкультурной коммуникации. В этой обстановке трудно говорить об истинной толерантности. Скорее речь идет о вынужденной «терпимости» во имя мирного сосуществования. Однако, нам представляется оптимальным иной путь развития событий. Проявлять терпимость означает скорее снисхождение, чем понимание, а для успешной межкультурной коммуникации, как отмечает Т. А. Ященко: «необходимо следовать принципу эмпатии, который основывается на умении поставить себя на место другого человека, в том числе – на место носителя другой культуры, понять мотивы его поведения» [6, с. 92].

На сегодняшний день жителям Крыма приходится жить в условиях поликультурного общества, включающего разнообразие культур, религий, мировоззрений, а также отсутствие единой системы мышления и поведения.

Процесс возвращения депортированных народов в Крым представляет собой не только историческую справедливость, но и сложный вопрос экономического, социально-культурного и этического характера, т.е. общечеловеческую проблему в целом. Неблагоприятная экономическая и социально-политическая ситуация, сложившаяся на полуострове, привели к нарастанию напряженности между крымскими татарами и славянским населением Крыма, в основе которого лежит боязнь утраты материальных благ и доминирующего положения на полуострове нынешним большинством, а также еще не до конца развеявшиеся в сознании негативные этностереотипы в отношении представителей «иной культуры».

Немалую роль в распространении негативных образов «иного», обретающие все более широкий размах играют средства массовой информации. Описание того, что происходит в сфере СМИ мы можем найти у многих исследователей в этой области. В частности Хоменок О. С. отмечал, что стилистика подачи информации СМИ имеет тенденцию разделения на «мы» и «они» и это достигается путем тиражирования стереотипов и социальных установок в отношении той или иной этнической группы. Также исследователь отмечает, что освещение проблем и конфликтов чаще всего носит односторонний характер, и вторая сторона в конфликте остается безучастной. [5].

Общество заинтересовано в преодолении межэтнической и межконфессиональной напряженности. Однако в настоящее время в российском обществе еще не сложились необходимые объективные и субъективные условия для успешного развития социального диалога, поскольку возможности и границы применения последнего обусловливается уровнем зрелости экономической, социальной и политической сферы жизни общества. В частности, как показывает исторический опыт, успех рыночных преобразований и демократизационных процессов в большой степени зависит от развития политической и социально-экономической культуры населения.

Важное место в современном этапе развития Крыма имеет воспитание на основе принципов толерантности молодого поколения, способного жить в открытом, многообразном мире, где происходит взаимодействие разных культур, этносов, религий, мировоззрений.

Особое значение для реализации этой задачи имеет высшая школа. Такие попытки уже были предприняты рядом педагогов, создавших спецкурс по «Основам диалога». Целью этого курса было развитие успешной коммуникации и формирование у младшего поколения осознанного отношения к представителям других культур и мировоззрений, основанного на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа Крыма [4].

В этом направлении весьма действенны государственные программы и мероприятия на правительственном уровне, однако их недостаточно для предотвращения межнациональных и межрелигиозных конфликтов и предупреждения экстремистских проявлений в обществе. Необходимо внедрение идей мира и диалога среди населения с помощью социальных программ, которые бы распространяли подлинные, конструктивные знания о народах и конфессиях России и Крыма. При этом особое внимание должно уделяться реализации права граждан на получения религиозного образования, и даже ввода обязательного курса изучения истории и религий народов

России и Крыма, тем более что пропаганде экстремистских воззрений подвержены, как правило, люди, не имеющие достоверных знаний о религии и культуре Другого народа.

Таким образом, мы приходим к выводу, что регулирование межэтнических отношений – является наиболее важным моментом в создании подходящей почвы для общественного развития в многонациональном социуме. Необходимо предотвращать конфликтные ситуации, возникающие на конфессиональной почве, так как это создает опасность возникновения межнациональных и религиозных распрей из-за оскорбления религиозных чувств того или иного народа.

На пути к осуществлению конструктивного социокультурного диалога стоит ряд трудностей, которые могут быть преодолены решительными действиями, как со стороны властных структур, так и инициативностью со стороны населения, направленные на то, чтобы получить подлинное знание о культуре представителей иных культур для преодоления межэтнической и межконфессиональной напряженности.

Список использованных источников

1. Андреев А. История Крыма / А. Андреев – М.: Монолит-Евролинз-Традиция, 2002.- (сер. «История страны»).
2. Габриелян О. А. Проблемы интеграции в Крымском сообществе / О. А. Габриелян // Диалог культур: проблемы интеграции в крымском обществе / под ред. д. ф н. О. А. Габриеляна. – Симферополь : Таврия, 2002. – С. 10-13.
3. Лукьянчикова М. С. О месте когнитивного компонента в структуре межкультурной компетенции / М. С. Лукьянчикова // Россия и Запад: диалог культур. – Вып. 8. – Т. 1. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – С. 281– 293 .
4. Основы диалога : учеб. пособие к курсу для общеобр. учеб. зав. гуманит. и общеобр. напр. обуч. / Е. И. Семиколенова, О. И. Суслова, А. Г. Шилина, О. А. Субботина; отв. ред. Е. И. Семиколенова. – Симферополь, 2005. – 116 с.
5. Хоменок О. С. Роль средств массовой информации в процессе интеграции / О. С. Хоменок // Диалог культур: проблемы интеграции в крымском обществе / под ред. д. ф н. О. А. Габриеляна. – Симферополь : Таврия, 2002. – С. 68-70.
6. Ященко Т. А. Речевой этикет в аспекте межкультурной коммуникации / Т. А. Ященко // Теория и технология иноязычного образования : материалы IV междунар. науч.-практ. конф. (29-30 сентября 2010 г.). – Симферополь : ЧП «Предприятие Феникс», 2010. – С. 90-94.

Баклицкая А.О.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ФЕНОМЕНА РЕИНКАРНАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Смерть является проблемой философии и науки на любом этапе развития человеческой цивилизации. Недоступность феномена для исследования в контексте получения субъективного опыта находит решение в виде религиозных и философских построений, одним из которых является идея реинкарнации, которая в качестве элемента произведения в художественной литературе используется довольно давно. В работе рассмотрен феномен реинкарнации как компонент философских и религиозных систем, а также его использование в современной художественной литературе. Функции этого феномена, зачастую, различны и зависят от жанра и тематики произведения.

***Ключевые слова**: реинкарнация, художественная литература, буддизм, постмодерн*

Death is a problem of philosophy and science at any stage of development of human civilization. Inaccessibility of studying the phenomenon in the context of obtaining subjective experience finds a solution in the form of religious and philosophical constructs, one of which is the idea of reincarnation, which is an element of the text is used in the literature for a long time. In this work the consideration of the phenomenon of reincarnation as a component of philosophical and religious systems, as well as its use in modern literature are examined. Functions of this phenomenon often vary depending on the genre and book topics.

Keywords: *reincarnation, fiction, Buddhism, postmodernism*

Цель статьи: рассмотреть использование феномена реинкарнации в современной художественной литературе.

Понятие реинкарнации как способности некоторой бессмертной части человеческой сущности перевоплотиться, то есть обрести новую жизнь в другом биологическом теле, характерно преимущественно для религиозных систем. Для одних религий реинкарнация является центральным элементом, в то время как в других представлена импликативно. Наиболее ярко эта религиозно-философская догма выражена в индуизме и буддизме.

Представители античной греческой философии Сократ, Платон и Аристотель также принимали идею реинкарнации. Артур Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление» развивал теорию палингенезии, согласно которой «воля человека» сохраняется и, со временем, обретая новую телесную оболочку, предстаёт в виде новой, совершенно отличной личности [5, 385-392.]

Для буддизма идея реинкарнации является основополагающей. Бодхи, или пробуждённое состояние, достигается в круговороте перерождений. Перевоплощение в буддизме является концепцией жизни, согласно которой существо непрерывно развивается, вырывается из мира иллюзий, «майи», и становится частью бессмертной реальности.

Литература современности проявляет интерес к философии, приближаясь, а иногда и сливаясь с ней. Так, в литературоведении выделяют в особый жанр – философский роман. Например, известный британский математик и философ Бертран Рассел получил Нобелевскую премию по литературе за философскую работу «Брак и мораль», а также за публицистическую деятельность. [1, 8-36.]

Художественному произведению XX века всё чаще присуще философское начало, интерпретация окружающей действительности через призму определённого философского направления либо анализ автором некоторой проблемы. «Писатель дышит философской атмосферой эпохи, и не может быть от нее удален. Он заведомо философствует. Что, действительно, реальнее: мир накопленных знаний, или сам человек? Кому отдать предпочтение — надындивидуальной абстракции или индивиду? Однако, бытующий мир лежит среди небытия. Пресыщение ведет к отказу от комфорта, аскетизм — оборотная сторона общества потребления. Культу тотальности, всеобщего Гегеля экзистенциализм противопоставил культ единичного, персоны (маски, роли, личности)». [1, 8-36.]

Концепция реинкарнации встречается в ставших уже классическими художественных произведениях. Среди таких, можно выделить, например, работы Чарлза Диккенса «Дэвид Копперфильд», Оноре де Бальзака «Серафита», Германа Гессе «Сиддхартха», Джека Лондона «До Адама» и другие.

Художественной литературе направления постмодерна свойственно большое жанровое и стилистическое разнообразие, широкий круг рассматриваемых философских и бытовых вопросов. «Постмодернистский диалог с историей культуры сопряжён с возрождением интереса к проблемам гуманизма в искусстве, тенденциями его антропоморфизации, что выражается и в возврате к фигуративности, пристальному вниманию к содержательным моментам творчества, его эмоционально-эмпатическим аспектам» [3, 119] Рассмотрим более подробно феномен реинкарнации в контексте некоторых литературных произведений.

В романе известного американского прозаика и философа Ричарда Баха «Чайка по имени Джонатан Ливингстон» (первое издание – 1970 г; дополнен четвёртой частью в 2014 г.), главный герой, чайка Джонатан, проходит ряд перевоплощений, чтобы просветить других чаек. В книге явно прослеживаются элементы буддизма, но без категории трансцендентного Бога, сотворившего мир. Наставник Джонатана спрашивает у него «Представляешь ли ты, сколько жизней мы должны были прожить, чтобы только подойти к пониманию того, что жизнь — это нечто большее, чем еда, борьба или власть над Стаей? Тысячи жизней, Джон, десятки тысяч! — А после них ещё сотни жизней, прежде чем мы узнали, что существует то, что называют совершенством; и ещё одну сотню жизней, чтобы понять, что цель нашего существования в том, чтобы понять это совершенство и являть его». Функция реинкарнации – композиционная, сюжетообразующая, также феномен представлен в качестве философской основы.

Интересную функцию феномен реинкарнации выполняет в романе Тони Моррисон «Возлюбленная», посвящённом времени после Гражданской войны в США. Роман основан на истории чернокожей рабыни, которая, совершив вместе с детьми побег из рабства, пыталась спастись бегством в штате, где рабсво уже было отменено. Настигнутая преследователями, она убивает свою

дочь. Через некоторое количество лет на её пороге появляется молодая женщина, которая представляется Возлюбленной (надпись на могиле погибшей дочери). Основными проблемами, безусловно, здесь являются отношения матери с детьми и влияние рабства на психику человека, а реинкарнация выполняет сюжетообразующую роль, используется для усиления драматического эффекта.

Книга «Куда приводят мечты», изданная в 1998 году Ричардом Матесоном, посвящёна теме человеческих взаимоотношений и концепции существования после смерти. Здесь также присутствует явление реинкарнации. С одной стороны, функция реинкарнации сюжетообразующая, но эпизодическая, с другой – является предметом многочисленных рассуждений, представленных в произведении.

В произведении «Простые смертные» Дэвида Митчелла реинкарнация в довольно необычной форме присуща хорологам — небольшой социальной группе людей, обладающих способностью сохранить сознание и воспоминания и перенести их в тело только что умершего ребёнка. Такую концепцию реинкарнации автор называет понятием «мета-жизнь». Функция реинкарнации играет вспомогательную, характерологическую роль. В творчестве Дэвида Митчелла идеи реинкарнации также присутствуют в более ранней работе – романе «Облачный атлас».

Идеи реинкарнации в художественной литературе используются двояко: как средство усиления эмоциональности повествования в произведениях, близких к мистическому жанру, и в контексте представляемых автором воззрений на проблему смерти и существования вне биологического тела. В некоторых случаях реинкарнация в художественном произведении представлена в рамках описания концепций религиозных и философских систем. Использование описания реинкарнации позволяет автору расширить хронотоп действий произведения, углубить психологический портрет героя, добавив мистические элементы переноса разума, воспоминаний или души.

Список использованных источников

1. Колесников А.С. Философия и литература: современный дискурс // Серия Мыслители, История философии, культура и мировоззрение, Выпуск 3 / К 60-летию профессора А.С. Колесникова Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

2. Максимова Л.М. Общество: социально-философский анализ: Учеб. -метод. Пособие / ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина». – Иваново, 2007. – 180 с.

3. Маньковская Н.Б. Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма). М., 1995. Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб., 1999; Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб., 2000.

4. Роузен С. Реинкарнация в мировых религиях. – М.: Философская книга, 2002. – 149 с.

5. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т.2: Мир как воля и представление: Т.2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 2001. — 560 с.

Бельцева Е. А.

ТРАДИЦИЯ В КОММУНИКАЦИОННОМ ПРОЦЕССЕ

Abstract. *This article deals with the problem of understanding the information in the communication process. Despite the distortions that arise in the course of transmission and decoding of information, there are fundamental principles by which understanding becomes possible. As one of the fundamental concepts of the author examines the tradition that takes on new significance and plays an essential role in the communication process. The article outlined a new approach to information theory to overcome the "noise" and distortion.*

Keywords: *tradition, the communication process, understanding, communication.*

Актуальность исследуемой проблемы заключается, прежде всего, в необходимости преодоления «шумов» и искажений, возникающих в процессе коммуникации, в нахождении механизмов, позволяющих осуществлять процесс понимания. Одним из таких основополагающих

моментов может стать традиция, которая получает новое значение в информационном поле. В этом ракурсе проблема широкого рассмотрения пока не имеет.

Как известно, коммуникационный процесс состоит из отправителя, сообщения, каналов трансляции (технических и СМК) и получателя. В процессе передачи информации происходит искажение, как минимум дважды. Однако механизмы понимания при определенных условиях (если уровень шума больше 50%) позволяют воспринимать информацию, улавливать смысл.

Традиция в самом широком смысле — система устойчивых образов, образцов, норм, правил и т.п., которой руководствуется в своем поведении достаточно обширная и устойчивая группа людей, не имеющая в обычном предоставлении начала и конца. С другой стороны, традиция — это система знаков и символов культурного и социального значения, которая позволяет декодировать информацию из окружающей действительности. В качестве традиции выступают определенные общественные установления, нормы поведения, ценности, идеи, обычаи, обряды, общественные установления, вкусы, взгляды и т. д. Становится понятным, что традиция не просто наследование того, что уже сложилось, но и непосредственное воспроизводство этого. Наличие этих образов, символов, идей, норм, на наш взгляд, и позволяет понимать информацию в процессе коммуникации вне зависимости от уровня «шума», каналов трансляции и искажений.

Рассмотрение традиции в контексте понимания и интерпретации подробно было изложено в герменевтике (Г. Гадамер, В. Дильтей) и феноменологии (Э. Гуссерль, К. Ясперс), современных исследователей интересует анализ роли коммуникации в сохранении традиции (Т.А. Абрамова).

Значительный вклад в изучение духовной жизни внесла герменевтика (В. Дильтей, К.О. Аппель, Ю. Хабермас) разрабатывала проблематику понимания и коммуникации [4, 4175]. Г. Гадамер в своей философской герменевтике определяет общие условия для понимания, в отличие от современного мышления, настаивает на том, что никогда нельзя и не нужно освобождаться от традиции [3]. Онтологическое условие понимания - его укорененность в традиции. Для герменевтического опыта интерпретация всегда конечна, ограничена, насквозь диалогична и обусловлена традицией: «Герменевтический опыт имеетдело с преданием, оно есть то, что должно прийти к опыту. Предание, однако,не есть просто свершение, которое познают через опыт и которым учатсяовладевать, оно есть язык, то есть оно выговаривает себя как «ты».«Ты» не есть предмет, оно само относится к чему-то» [6, 363-364].

Традиция или предание для Гадамера является прежде всего коммуникативным партнером, с которым всегда вступают в диалог, когда пытаются интерпретировать нечто. Можно понять что-то конкретно только в непрерывности традиции [3]. Ту же идею мы находим у С. Франка: «Наша мысль, наша духовность есть плод общения и немыслима вне последнего. То же надлежит сказать о нравственном сознании, которое непосредственно берется из *обычая*, из сложившихся жизненных отношений между людьми» [5, 96].

Познавательные способности человека строятся на основе некоторых общих принципов получения и переработки информации. Условие коммуникации – тесное взаимодействие, переходящее в соучастие коммуникантов. Интерсубъективность как бытие взаимосогласованного опыта предполагает изначальную гармонию отправителя и получателя, образование интермонадических сообществ, Результатом становится конституирование совместного интерсубъективного мира [2, 14].

Поведение Я и Другого характеризуется психологическим или феноменологическим переживанием общности («togethemess») интересов, действий и т.п. Эта общность не является постоянной, она всегда «движется», и часть коммуникативной «работы» всегда направлена на ее воспроизводство, достижение и поддержание в каждом новом акте общения. Условием и результатом взаимосогласованного опыта служит сочувствие, со-осмысление, со-волеизъявление. Эти идеальные структуры совместного сосуществования выполняют регулятивную функцию, являются, возможно, тем порождающим началом, под влиянием которого формируются такие духовные явления, как патриотизм, память о прародителях, «дух семьи», «дух школы», «образ ученого» и др. По своему внутреннему строго духовная общность является весьма хрупкой и тонкой организацией, полностью зависимой от совместной духовной работы «Я» и «Другого» [1, 74].

Действительно, с одной стороны, в результате образования, воспитания, в целом, социализации, каждое индивидуальное сознание, духовная жизнь становятся общественными, в них есть общее социальное содержание. С другой стороны, при взаимодействии индивидов, в основе которого лежат объективно обусловленные интересы, потребности, возникает понимание, институты, формы и нормы культуры, общее отношение к вещам, общие идеи, которые будут составлять содержание духовной жизни, изменять ее. Г. Зиммель, А. Щютц, П. Бергер, Т. Лукман, Д. Серль

исследовали структуры индивидуального сознания (тождественные у людей) и то, как они «работают» при взаимодействии людей в обществе. Прежде всего, они обратили внимание на способность сознания к типизации и символизации, которые находятся в основе взаимопонимания людей [4, 4180].

Таким образом, именно взаимодействие людей в обществе, коммуникация и есть механизм, благодаря которому индивидуальная духовная жизнь превращается в общественную, а общественная в индивидуальную.

То, что человеческая жизнь во всех ее областях — начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями — научной, художественной, религиозной жизни — имеет форму *общественной* жизни, совместного бытия или содружества, — это есть необходимое и имманентное *выражение глубочайшего онтологического всеединства*, лежащего в основе человеческого бытия [5, 97]. Элементом такого всеединства, на наш взгляд, выступает традиция, позволяющая не только сохранять и передавать информацию, но и участвовать в процессе коммуникации в качестве элемента системы кодировки, позволяющего находить и понимать смысл.

Список использованных источников:

1. Абрамова Т.А. Коммуникация и традиция // Философия науки. - Вып. 6. - М.: ИФ РАН, 2000. - с. 65-82.

2 Гуссерль Э. Парижские доклады. // Логос. - 1991.- № 2. - С. 6-30.

3. Коткавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция / Под реакцией В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. - СПб., 1999. - с. 47-67.

4. Останина О.А. Духовная жизнь общества: социально-философский подход // Материалы Всероссийской ежегодной научно-практической конференции «Общество, наука, инновации» (НПК-2016) 18-29 апреля 2016 г. - Киров: ВятГУ, 2016. - 5660 с.

5. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. - Париж, 1930.

6. Gadamer H.-G. Gesämmelte Werke. Bd. 1, 2. Tubingen, 1990. S. 363-364.

subject, interpretation.

Богатырева Л.Г.

ВОПРОСЫ АКСИОЛОГИИ И ПРАКСЕОЛОГИИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОСТИЖЕНИИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ЖЕНЩИНЫ

The article considers the issues of axiology and praxeology to the study of the life ways of the woman. In this regard, the author refers to various periods in the development of philosophy in order to uncover the main ideas to the comprehension of the value of a woman's life. The process focuses on the provisions, the relevance of which is justified by the circumstances of modern life. The author comes to the conclusion that the relationship of axiological and praxiological in the study of the path woman's life. Seeking beautiful woman not only shape the world of their values, but really transforms your life. Moreover, the values of being a woman become a means to change her life. In this regard, it is suggested that the presented ideas allow to outline the contours of the philosophy of women's way. Included in the outline of modern knowledge, these provisions contribute to the understanding of the nature of female existence.

В истории философии всегда уделялось большое внимание аксиологическим и праксеологическим вопросам при изучении жизненного пути человека. Действительно, если вести речь о пути жизни, то необходимо вычленить все ценное и показать его значимость для человека. Что достойно человека и как это он может использовать в своей жизни – вот вопросы, которые интересовали выдающихся мыслителей.

Сформулированные ими положения представляют интерес в двух основных аспектах. Во-первых, они значимы в общем плане, так как раскрывают сущность и специфику пути жизни человека как родового существа [15, 60]. Во-вторых, эти положения содействуют пониманию особенностей пути жизни мужчины и женщины, т.е. способствуют выяснению гендерных различий в процессе формирования и реализации жизненного пути [11, 57].

Следует сказать, что о своеобразии пути жизни мужчины написано немало [13]. Что касаетсяспецифики женского пути, то вопрос все еще нуждается в своем философском изучении. В силу этого нам представляется необходимым рассмотреть аксиологические и праксеологические аспекты в исследовании жизненного пути женщины с опорой на философскую традицию.

Сразу заметим, что осмысление жизни человека стало одним из важнейших вопросов древнеиндийской философии. В частности, в Брихадараньяке упанишаде читаем: «Как кто действует, как кто ведет себя, таким он бывает. Делающий доброе бывает добрым, делающий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному – дурным» [3, 125]. Так, поведенческий стереотип полагался в качестве аксиологической интерпретации образа жизни человека. Причем аксиологические аспекты находились в неразрывной связи с праксеологическими моментами: каким образом ведет себя человек, таким он и становится, а, следовательно, так и «выстраивается» его жизнь. Деяния человека и путь его жизни взаимосвязаны. Хочешь жить добродетельно – поступай благонравно. Если же твои деяния будут предосудительными, то и путь жизни будет находиться в стороне от достойного. Кроме того, уже в Древней Индии было замечено, что радость бытия во многом зависит от того, насколько человек смог решить проблему одиночества. В Брихадараньяке Упанишаде сказано: «[Первый человек] не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятьях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга. Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска» [20, 74]. Показательно, что в древней Индии человек интерпретировался как «половинка» целого. И одна из его задач заключалась в том, чтобы «достроить» себя, обретя другую половинку. Здесь же для нас важно подчеркнуть, что жизнь мужчины неразрывно связывалась с жизнью женщины. И наоборот. В совместном бытии они должны были обрести радость жизни. Причем отношения между полами рассматривались в рамках супружества, что достаточно симптоматично, поскольку шло в русле традиции: женщина часть своего рода, если хочешь соединить свою судьбу с ней, уважай ее род и соединись с ней только в супружестве.

В философии древнего Китая мы также находим важные положения для понимания своеобразия пути жизни. Прежде всего, обращают на себя внимание взгляды Лао-цзы. Известно, что он ввел в философию понятие «дао». Дао есть источник происхождения мира. Оно есть всеобщий закон развития мира. Жизнь человека должна подчиняться дао. В реализации этого положения и состоит обретение добродетельного пути. Человек должен стремиться к высшей добродетели (дэ). «Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать – вот что называется глубочайшим дэ» [5, 25], – так говорил Лао-цзы. Высшая добродетель в философии Лао-цзы уподоблялась воде. Добродетель воды состоит в ее мягкости. Нужно следовать воде, чтобы обрести добродетельный путь жизни. В связи с этим заметим, что идея «мягкости» является, прежде всего, ценностью женского бытия. Ведь женщина, по своей сути, стремиться к нежности, ласковости, приветливости. Это ее поведенческие детерминанты бытия. Проявляя нежность, женщина создает условие для добродетельного пути. Иначе говоря, культивируя в жизни душевность, красоту человеческих отношений, она обретает «благобытие» [6, 63]. Эти идеи не только стали частью древнекитайской философии, но и вошли в «золотой фонд» мировой культуры.

Вместе с тем в вопросе пути жизни человека нельзя пройти мимо идей, высказанных Конфуцием. Согласно Конфуцию, человек должен быть устремлен к человечности. «Прекрасно там, где человечность, – восклицал мыслитель. – Как может умный человек, имея выбор, в ее краях не поселиться» [14, 30]. Творчество Конфуция – это гимн человечности, человеколюбию. Не удивительно, что человечность полагалась как необходимый атрибут подлинно человеческой жизни, которую следует обрести. Для понимания своеобразия жизни женщины это – важный момент. Ведь женщина, по своей сути, – это подательница жизни. Она на протяжении девяти месяцев готовится к появлению на свет ребенка и в течение всей своей жизни печется о нем. Можно сказать, что женщина – это источник человеколюбия и его главное воплощение.

Античная философия также поставила ряд важных вопросов, связанных с изучением жизненного пути человека, и предложила варианты их решения. Так, Платон, касаясь интересующей нас темы, писал: «Если хочешь взять добродетель женщины – и тут нетрудно рассудить, что она состоит в том, чтобы хорошо распоряжаться домом, блюдя все, что в нем есть, и оставаясь послушной мужу» [17, 576]. Понятно, что здесь мы сталкиваемся с исторически обусловленными воззрениями. Но нельзя не видеть желания вычленить своеобразие жизни женщины. Заслуживает внимания и следующее положение Платона о том, что «достоинство каждой вещи – это слаженность

и упорядоченность... Значит и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной... Но душа, в которой есть порядок, – это умеренная душа?.. А умеренная – это воздержанная?.. Значит, воздержанную душу надо считать хорошей» [17, 552]. Думается, что прав мыслитель, подсказывая человеку, как ему следует вести себя в жизни. Смиряя свои страсти, человек обретает добродетельной путь, который является воплощением лучшего [12, 58].

Столь же интересны взгляды Аристотеля. Размышляя о «серединном» пути, он писал: «Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех... Ведь если пищи на десять мин много, а на две – мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало... Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины» [1, 85-86]. В сущности, Аристотель указал на относительность меры. «Мера» у каждого человека «своя». И каждый человек должен стремиться к тому, чтобы найти «свою» золотую середину. Только так он может обрести «свое» счастье. Уместно заметить, что Аристотель не только сформулировал положение об индивидуальной мере, но и предложил инструмент, с помощью которого можно определить эту «меру». Он наставлял: «Мы должны следовать за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему – можно по возникшему в нас удовольствию и страданию» [1, 93]. Для нас важно обратить внимание на актуальность этого положения. Очевидно, что жизнь подбрасывает человеку разные ситуации. И дело его жизни – понять, что является «его», а что нет. В жизни современной женщины это играет существенную роль. Ибо цивилизация предоставляет женщине широкий спектр возможностей для реализации себя. И нужно понять, что ближе женщине, скажем, карьера или семья? И в зависимости от этого принять для себя решение. Понятно, что в каждом отдельном случае все будет по-разному. Но от того, как поступит женщина, так и будет складываться ее дальнейший путь жизни.

Важные в аксиологическом и праксеологическом отношении суждения о пути жизни человека мы встречаем у Сенеки. Он писал: «Пусть он [человек – *Б.Л.*] окажется искусным строителем собственной жизни, полагаясь на себя и будучи готов одинаково встретить как улыбку судьбы, так и ее удар» [19, 173]. Итак, главная мысль Сенеки состоит в том, что человек должен стать строителем своей жизни. Действительно, только сам человек может изменить свою жизнь к лучшему. Поэтому надо прикладывать силы ежедневно, выстраивая путь своей жизни. При этом нужно рассчитывать, прежде всего, на самого себя. Это положение сохраняет свою актуальность в жизни современной женщины. Ибо каждой представительнице прекрасной половины рано или поздно приходится задуматься над своей жизнью. Понимание себя в качестве причины своей жизни есть сильная позиция, которая помогает решить многие проблемы индивидуального жизненного пути. В этом случае роль субъективного фактора резко возрастает. Да, женщина живет в конкретных условиях, которые могут быть далеко не самыми лучшими. Но даже в них она может жить по-разному: или плыть по течению, или, преодолевая сопротивление среды, выстраивать свою жизнь так, как считает нужным. К этому и призывал Сенека.

Для понимания своеобразия индивидуального пути жизни человека много сделали представители святоотеческой мысли [8, 9, 10]. Так, анализируя своеобразие человеческой жизни, Григорий Богослов отмечал, что «не одинаковы понятия и стремления у мужчины и женщины, у старости и юности, у нищеты и богатства, у веселого и печального, у больного и здорового, у начальников и подчиненных, у мудрых и невежд, у робких и смелых, у гневливых и кротких, у стоящих твердо и падающих. А если еще разберем подробнее, то какое различие между вступившими в супружество и безбрачными» [4, 34]. Действительно, людей отличают многие моменты: пол, возраст, состояние здоровья, индивидуальные качества, психологические характеристики, эмоциональный настрой, материальное благополучие, социальное положение, образовательный уровень, место жительства, события, происшедшие в жизни людей, их желания и стремления. Все это оказывает влияние на путь жизни людей. Поэтому можно согласиться с Григорием Богословом, который подчеркивал важность дифференциации пути жизни человека. Отсюда, кстати сказать, напрашивается еще один вывод: не стоит стремиться к тому, чтобы в собственной жизни было много того, что есть в жизни других людей. Лучше обратить внимание на свою жизнь и выстраивать ее, исходя из имеющихся возможностей. При этом важно и замечание о специфике жизненного пути мужчины и женщины. Для темы нашего исследования — это очень ценное замечание. Ведь очевидно, что жизнь женщины имеет свою специфику. А раз так, то важно понять, в чем проявляется эта специфика, есть ли в ней что-то неизменное, или она полна изменчивости, какие факторы оказывают на нее влияние, и какова роль самой женщины в построении своего жизненного пути? Эти вопросы требуют своего ответа.

Вызывают интерес мысли о специфике человеческой жизни, высказанные Иоанном Златоустом. Он подчеркивал, что вся жизнь человеческая находится в сетях греха. Грехи, как сети, опутывают человека на протяжении всей его жизни. Пытаясь привлечь внимание к этой идее, Златоуст писал: «Послушай, как говорит премудрый… знай, что ты посреди сетей идешь. Не сказал: подле сетей ходишь, но: посреди сетей. С обеих сторон у нас пропасти, с обеих сторон козни. Пришел иной на площадь, увидел врага – и воспламенился от одного этого взгляда; увидел друга, пользующегося хорошим мнением, – и позавидовал; увидел бедного – и презрел, возгнушался... увидел обижающего – и вознегодовал; увидел красивую женщину – и пленился. Видишь, возлюбленный, сколько сетей» [2, 156-157]. Согласимся с мнением Златоуста. В обычной жизни каждый человек ежедневно попадает в различные ситуации. Искушения, соблазны уводят его в сторону от праведного пути. Подчас человек и сам не замечает, как пленился греховным, попал в его сети. По мнению Златоуста, человек должен знать это, чтобы избежать падения во грех. Душевная активность, направленная на созидание, преображает человека, помогает наполнить жизнь гуманистическим содержанием и сохранить себя на праведном пути. Таким образом, святоотеческая традиция обращает внимание на многие ценностные аспекты человеческого бытия, переводя их в плоскость практической реализации, тем самым помогая человеку на жизненном пути.

В философии нового времени было сформулировано много важных положений, на которые следует опереться при рассмотрении аксиологических и праксеологических вопросов человеческой жизни. Так, Шопенгауэр большое внимание уделял наставлениям в счастливой жизни. Он исходил из того, что для человеческого счастья субъективное несравненно важнее объективного. С его точки зрения, счастье есть явление субъективное, поскольку во многом зависит от самого человека. Раскрывая слагаемые счастья, Шопенгауэр указывал, прежде всего, на здоровье. «Поистине, – писал философ, – здоровый нищий счастливее больного царя» [21, 193]. Поэтому человек должен заботиться о своем здоровье и не рисковать там, где этого не требует ситуация. Аналогичным образом он призывал относиться к красоте. «Красота, – по его мнению, – есть открытое рекомендательное письмо, которое заранее склоняет людей в вашу пользу» [21, 203]. Однако самым важным условием счастливой жизни является богатая индивидуальность. Касаясь этой стороны вопроса, Шопенгауэр писал: «Тот, кто много имеет в самом себе, подобен светлой, теплой, уютной комнате в рождественскую ночь, когда вокруг все покрыто декабрьским снегом и льдом» [21, 208]. Эти идеи мыслителя помогают глубже понять особенности счастливой жизни человека. И можно понять современных женщин, которые не только стремятся быть молодыми, красивыми, но и получить образование, обогатив свой духовный мир ценностями мировой культуры. Действительно, «счастье можно обрести через активное позитивное отношение к миру, другим людям, самому себе» [7, 1350].

Немалый вклад в изучение жизни человека внес испанский философ Х. Ортега-и-Гассет. Он обратил внимание на тот очевидный факт, что «человек обречен на пожизненное заключение в собственном теле» [16, 529]. Нравится человеку его тело или нет, он вынужден жить с ним и считаться с его особенностями. От себя добавим, что тело задает определенные возможности человеку: заниматься ему спортом или нет; если заниматься, то каким видом – гимнастикой, бегом, стрельбой и т.п. Причем тело дано человеку. Он его не выбирал. Он получил его таким, каким получил. Жизнь тоже дана человеку. На каком-то этапе своего существования человек обнаруживает себя в этой жизни. Он понимает, что оказался вброшенным в эту жизнь и должен что-то делать, чтобы прожить ее. Для понимания жизненного пути женщины это – очень существенный момент. Сколь ни важна духовная составляющая ее бытия, без тела она не может существовать. В определенном смысле женщина и есть ее тело. Это тело постоянно напоминает о себе: ежемесячные критические дни, изменение тела во время беременности, появление молока после родов и т.п. Кроме того, благодаря телу женщина является объектом вожделения со стороны мужчин. Особенно для молодого человека женщина и есть, прежде всего, тело. Желая овладеть женским телом, мужчина и выстраивает свои отношения с женщиной. Поэтому прав Ортега-и-Гассет, подчеркивая роль тела в жизни человека.

Кроме того, в творчестве Ортеги-и-Гассета важна идея выбора. Ежедневно человек должен делать свой выбор. Но не все так просто. Дело в том, что человек, прежде всего, видит привлекательные стороны жизни и мало обращает внимания на нежелательные моменты. «Выбранный образ жизни, – отмечал Ортега-и-Гассет, – являет вам вначале свой светлый лик, отсюда иллюзия, энтузиазм, наслаждение от обещанного. Вскоре, однако, обнаруживается ограниченность этого образа жизни…» [16, 467]. Такова диалектика жизни. И человек должен научиться вовремя реагировать на возникшие изменения. В жизни женщины это проявляется наиболее характерно. Ведь

женщина ждет, чтобы на нее обратили внимание. Вот молодой человек заинтересовался ею. Естественно, она, в свою очередь, начинает проявлять интерес к нему, более того он начинает нравиться ей. Ведь она – прекрасна (она уверенна в этом), а он оценил ее красоту, значит, и он замечателен. И должно пройти время, чтобы образ молодого человека стал более реалистичным. Это – один из важнейших моментов женского бытия.

Столь же оригинальные суждения по интересующему нас вопросу высказал Ж.П. Сартр. Обращают на себя внимание рассуждения мыслителя о прошлом, настоящем и будущем времени человеческого бытия. По мнению Сартра, для отдельного человека «необходимость прошлого приходит из будущего» [18, 507]. Скажем, выполнение обязательств заставляет человека обратиться к данному когда-то слову. В свою очередь, настоящее также связано с прошлым. «Прошлое, – как пишет Сартр, – является настоящим и основывается незаметно в настоящем – это костюм, выбранный мной шесть месяцев назад, дом, построенный мной, книга, которую я начал писать прошлой зимой, моя жена, обещания, данные ей, мои дети; все то, чем я являюсь, я имею в бытии в форме обладания бывшим» [18, 504-505]. В самом деле, быть – значит иметь бывшее, включать его в настоящее. При этом в прошлом наряду с неизменным элементом всегда есть изменяемый элемент. Это, прежде всего, отношение. Человек всегда может поменять свое отношение к прошлому, предложить новую трактовку событий. В свою очередь, новая трактовка оказывает воздействие на настоящее и саму жизнь человека. Меняя свой взгляд на прошлое, человек вносит изменение в сегодняшнюю жизнь.

В бытии женщины это имеем немаловажное значение. Ведь прошлое для женщины всегда столь же значимо, как и настоящее. И дело здесь не столько в «фискальной» памяти женщины, сколько в «целокупности» женского бытия. Оно с необходимостью включает время в «ткань» своего бытия. «Прошлое» есть, образно говоря, часть «женской вселенной», которая сохраняется на протяжении всей ее жизни как данность ее бытия. В этом отношении прошлое всегда актуально. Обращаясь в прошлое, женщина всегда находит новые стимулы для настоящего. Вглядываясь в прошлое, она сохраняет свой интерес к молодости, а значит, привлекательности и красоте. Более того, молодость для нее выступает основой ее бытия. Вне молодости женщина не мыслит своего существования. Стремясь продлить свою молодость, она активно пользуется кремами, садится на диету, прибегает к массажу, одевается с учетом молодежной тенденции. Можно сказать, что молодость есть «парус» души женщины. Пока «парус» поднят, женщина сохраняет в себе женщину, проявляя интерес к жизни во всем многообразии ее проявлений.

Таким образом, обращение к философской мысли показывает, что тема жизни человека получила свое освещение в аксиологическом и праксеологическом аспектах. Можно сказать, что была проделана значительная работа по осознанию ценностей человеческого бытия и их роли в формировании пути жизни человека. Смиряя страсти и делая правильный выбор в жизненных обстоятельствах, человек прокладывает путь добродетельной жизни. Для нас же важно отметить, что был поставлен вопрос о своеобразии жизни женщины, раскрыты факторы, оказывающие воздействие на путь ее жизни. При этом важно подчеркнуть, что, стремясь к прекрасному, женщина не только формирует мир своих ценностей, но и реально преобразует свою жизнь. Ценности женского бытия становятся средствами изменения ее жизни. Кроме того, ряд общих положений, высказанных мыслителями, позволяет наметить основные подходы к постижению философии женского пути. Включенные в канву современного знания, эти положения будут содействовать более глубокому пониманию особенностей женского бытия.

Список использованных источников

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – 528 с.

2. Беседы святого отца нашего Иоанна Златоуста духовно-назидательного содержания. – М.: Православ. братство св. апостола Иоанна Богослова. – 464 с.

3. Брихадараньяка упанишада. – М.: Наука, 1964. – 240 с.

4. Григорий Богослов, святитель. Собрание творений. В 2-х тт. – Т. 1. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 557 с.

5. Дао: гармония мира. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – 861 с.

6. Ермаков С. А.Благое и его гуманистический потенциал// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 4. Ч. 1. С. 61-64.

7. Ермаков С. А. Императивы счастливой жизни человека // Фундаментальные исследования. 2015. № 2. Ч. 6. С. 1349-1353.

8. Ермаков С.А. Путь жизни человека: святоотеческая традиция и современность: Монография. Н. Новгород: ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2002. 334 с.

9. Ермаков С.А. Святоотеческая мысль о впадении во грех и борьбе с ним // Человек. 2004. № 1. С. 86–94.

10. Ермаков С.А. Святоотеческие представления о воле человека //Приволжский научный журнал. 2013. № 1. С. 163-165.

11. Ермакова Е. В., Мезина Л. Г. Гендерные аспекты современного обыденного сознания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 12. Ч. 1. С. 57-59.

12. Ермакова Е. В., Мезина Л. Г. Идея как организующее начало жизненного пути человека // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 3. Ч. 2. С. 56-59.

13. Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире [Электронный ресурс]. – Электр. ст. – Режим доступа к ст. http://www.e-reading. org.ua/bookreader. php/104262/Kon/.

14. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 958 с.

15. Мезина Л.Г. Модель и ее роль в постижении вариативности жизни человека //Дискуссия. 2011. № 7. С. 60-64.

16. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2000. – 704 с.

17. Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1993. – 860 с.

18. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

19. Сенека. О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с.

20. Упанишады: В 3 кн. –1 кн. –М., 1992. – 239.

21. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1992. – 479 с.

Гайкин В. А.

МИР НА РАЗВИЛКЕ: УНИПЛАНЕТНОЕ СООБЩЕСТВО ИЛИ РАСОВАЯ ВОЙНА

Аннотация*: Автор предлагает принципиально новый методологический подход к прогнозированию развития планетарного сообщества, пионерную футурологическую концепцию, доказывающую необходимость дальневосточного направления развития Евразийского союза, что становится актуальным в новой геополитической обстановке («уход» Украины в ЕЭС). Тихоокеанская Россия может стать «стыковочным узлом» экономической кооперации Евразийского союза с Японией и Кореей. Глобализация, превращая мировое сообщество в единый мирохозяйственный комплекс, не сможет нивелировать этно-социальные различия между Западом и Востоком, уходящие в глубь тысячелетий, закреплённые на генетическом уровне, своего рода «матрицы» двух этносоциальных систем (монголоиды, европеоиды), конфронтация между которыми может привести к расовой войне.*

Ключевые слова*: геополитика, Евразийский союз, Россия, Япония, Корея, Тихоокеанская Россия, глобализация, стыковочный узел.*

GuykinV. A.

THE WORLD AT THE CROSSROADS: ONE WORLD OR RACE WAR

Abstract*: the Author offers a fundamentally new methodological approach to forecasting of development of the planetary community, of pioneer futures concept, proving the need for the far Eastern direction development of the Eurasian Union, which is relevant in the new geopolitical situation ("withdrawal" of Ukraine in EU) Pacific Russia can be a "docking station" economic cooperation of the*

Eurasian Union with Japan and Korea. Globalization, transforming the global community into a single economic complex, will not be able to mitigate ethno-social differences between West and East, stretching back thousands of years, fixed at the genetic level, a kind of "matrix" of two ethnic and social systems (Mongoloid, Caucasians), the confrontation between them may lead to racial war.

***Keywords**: geopolitics, Eurasian Union, Russia, Japan, Korea, Pacific Russia, globalisation, the docking station.*

Создание евразийского экономического союза не «каприз кремлёвской верхушки», а закономерный (промежуточный) итог мирового исторического процесса. В этой программе трансформации евразийского политического пространства, реинтеграции на пространстве бывшего СССР Тихоокеанской России будет отведена важная роль интегративной подсистемы, обеспечивающей экономическую кооперацию с Корейскими государствами и Японией. Договор о мире с Японией в ближайшие десятилетия подписан не будет. Ситуация, усилиями обеих сторон, превратилась в тупиковую (патовую). Правящие круги Японии, поощрённые предложением Н.С. Хрущёва о передаче ей двух островов, зашли в своих требованиях так далеко, что остановиться и отказаться от своих притязаний без «потери лица» уже не в состоянии. «Сохранить лицо» для японцев, воспитанных на самурайской этике поведения не просто фигура речи, а один из главных постулатов в отношениях с окружающим миром.

Для России возврат, полученных в результате победы над Японией «северных территорией», равнозначен, во-первых, признанию того, что в советско-японской войне осенью 1945 г. не было победителей; и во-вторых, «потере лица» в глазах японцев, которые в своё время захватив у России пол-Сахалина посчитали бы неудачной русской шуткой требование вернуть эту часть острова назад. «Новые японские земли» на Сахалине активно заселялись и осваивались трудолюбивыми японскими колонистами вплоть до 1945 г., когда советский реванш заставил их с большой неохотой вернуться на родину предков.

Жизнь богаче шахматных ситуаций и всё вышесказанное не означает, что отсутствие мирного договора (как бы патовая ситуация) будет мешать двум государствам активно развивать отношения и экономическое сотрудничество. 90 лет назад закончила своё политическое существование Дальневосточная республика, образованная правительством РСФСР для предупреждения столкновения коммунистической России и капиталистической агрессивной Японии. Более двух лет Тихоокеанская Россия успешно выполняла роль буфера между двумя сопредельными государствами. История (по Марксу) повторяется и сегодня эта территория (с точностью до наоборот) может сыграть роль стыковочного узла в процессе экономической кооперации с Японией и Корейскими государствами. Япония инвестируя в дальневосточные территории России, создавая здесь промышленные производства как бы сохранит лицо, развивая отношения не с далёкой Москвой, а с соседними территориями (Тихоокеанской Россией). Практическими «рычагами» интеграции двух экономик будут строительство моста мыс Погиби - остров Сахалин, сооружение подземного туннеля между Сахалином и Хоккайдо и соединение Транссиба с японскими железными дорогами (Рис.1). Аналогичная программа в отношении Корейских государств уже перешла в плоскость практической реализации, Транссиб и северокорейские ж.д. состыкованы, новая магистраль доведена до порта Раджин. В перспективе – транскорейская и трансевразийская магистрали (Рис.2).

Рис.1. План соединения Транссиба и железных дорог Японии (мыс Погиби – Сахалин – Хоккайдо)

Рис.2. Стыковка Транссиба с Северокорейскими ж.д.

РОССИЙСКО-ТРАНСКОРЕЙСКИЙ КОРИДОР

«Флёр» известной автономии российского Дальнего Востока должен был поддерживаться деятельностью автономной некоммерческой организацией с большим объемом капитала (АНО), проект создания которой на «далёкой окраине» страны в 2012 году появился в Министерстве экономического развития РФ. По словам министра экономического развития Андрея Белоусова: «Очень важно там создать единого оператора, который мог бы управлять большими объемами финансовых ресурсов. С нашей точки зрения, это должна быть крупная структура, скорее всего автономная некоммерческая организация, которая может такие проекты реализовывать» [1].

Тем не менее, окончательного решения о создании на Дальнем Востоке достаточно самостоятельной многопрофильной структуры, «управляющей» тихоокеанскими территориями России не было принято. Возможно призрак сепаратизма заставляет власть осторожничать. В последнее время в правительстве появилась новая концепция создания Территорий ускоренного развития (ТОР) (новая редакция свободных экономических зон).

Экономики России и Японии взаимодополняемы. Ограниченность природных ресурсов, островное положение страны, отсутствие союзников на границах неизбежно приведёт прагматично мыслящую правящую страту Японии к пониманию необходимости экономической кооперации с Россией. С 1982 года Токио придерживался «доктрины Накасонэ»: постоянно будировать проблему «северных территорий» на любых переговорах с Москвой, но уже правительства Таро Асо (2008–2009) и особенно Юкио Хатоямы (2009–2010) предложили России «отделять котлеты от мух» - не связывать жёстко развитие экономического сотрудничества со спором о принадлежности Южных Курил. Правительство Наото Кана (2010–2011) заморозило диалог с Москвой. Но весной 2012 года премьер-министр Японии Йосихика Нода послал сигналы о готовности вернуться к «линии Хатоямы». Этот курс поддержал, и ныне действующий премьер-министр Синдзо Абэ.

Российско-японские отношения находятся в отрицательной корреляции с взаимоотношениями Китая и Японии. Наличие японо-американского договора безопасности не гарантирует вступление США в войну с потенциально самой могущественной мировой державой (Китай) из-за её пограничного спора с Японией. Растущее напряжение между Токио и Пекином заставляет Токио «наступить на горло собственной песни» о возврате Курил. Прагматичные японцы понимают бесперспективность «войны на 3 фронта» и выбирают меньшее из зол – состояние «статус кво» с Россией. Не следует забывать, что пограничные споры Японии с Южной Кореей (Токто) плюс память о колониальном прошлом Коре не позволяют оформить союзнические отношения между двумя странами. (В 2012 году правительство Ли отказалось заключать военное соглашение между Японией и Южной Кореей в самый день подписания договора). Оказавшаяся в «кольце потенциальных врагов» Япония вынужденно дрейфует в направлении российского берега. В последние годы изменился тон японской прессы комментирующей отношения Токио – Москва. «…основная мысль, которая прослеживалась в японской прессе – это необходимость стратегического сотрудничества Японии и России…против Китая. Всемирно известный писатель Мураками в своей статье писал, что Японии следует «поумерить свой пыл» в отношении Курильских островов и перейти к конструктивному сотрудничеству с Россией» [8, 188]. Транстихоокеанское партнёрство с США носит торговый характер и не является компенсаторным заменителем более чем столетних попыток Японии «выйти на материк», реализуемых Японией в конце XIX – 1-й половине XX века в колониальных войнах.

В Токио в феврале 2014 г. прошла масштабная конференция, посвященная созданию энергомоста «Россия – Япония» (Сахалин – Хоккайдо). По дну океана проложат несколько кабелей, по которым российское электричество будет поставляться в Японию. Строительство энергомоста Сахалин - Хоккайдо можно смело назвать прорывом России на японский рынок: речь идет о поставках электроэнергии, стоимость которых исчисляется миллиардами долларов. Подписание Протокола о разработке проекта состоялось во время недавнего визита в Японию Президента России Владимира Путина. Место расположения новой ГРЭС на Сахалине уже определено, ввод в эксплуатацию намечен на 2016-й.[2] Весной 2016г. премьер-министр Японии на встрече с Путиным в Сочи предложил программу масштабного экономического сотрудничества, территорией которого предположительно будет Тихоокеанская Россия.

Если попытаться «прочитать» матрицу исторического процесса с помощью гегелевского закона «отрицание отрицания», то выделяются три исторических этапа (гегелевская триада): первобытное общество, классовое общество, постиндустриальное общество. Как известно, по Гегелю, третий член «триады» повторяет первый (спираль развития), но на качественно новом уровне. Тот же Гегель считал, что история человечества — это поэтапное развитие свободы индивидуума. Согласно непопулярному сегодня К.Марксу «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»[5, 386, 387]. Таким образом, достижение царства свободы (по Гегелю), как лейтмотив развития человечества, реализуется только после выхода человека из сферы материального производства (по К.Марксу).

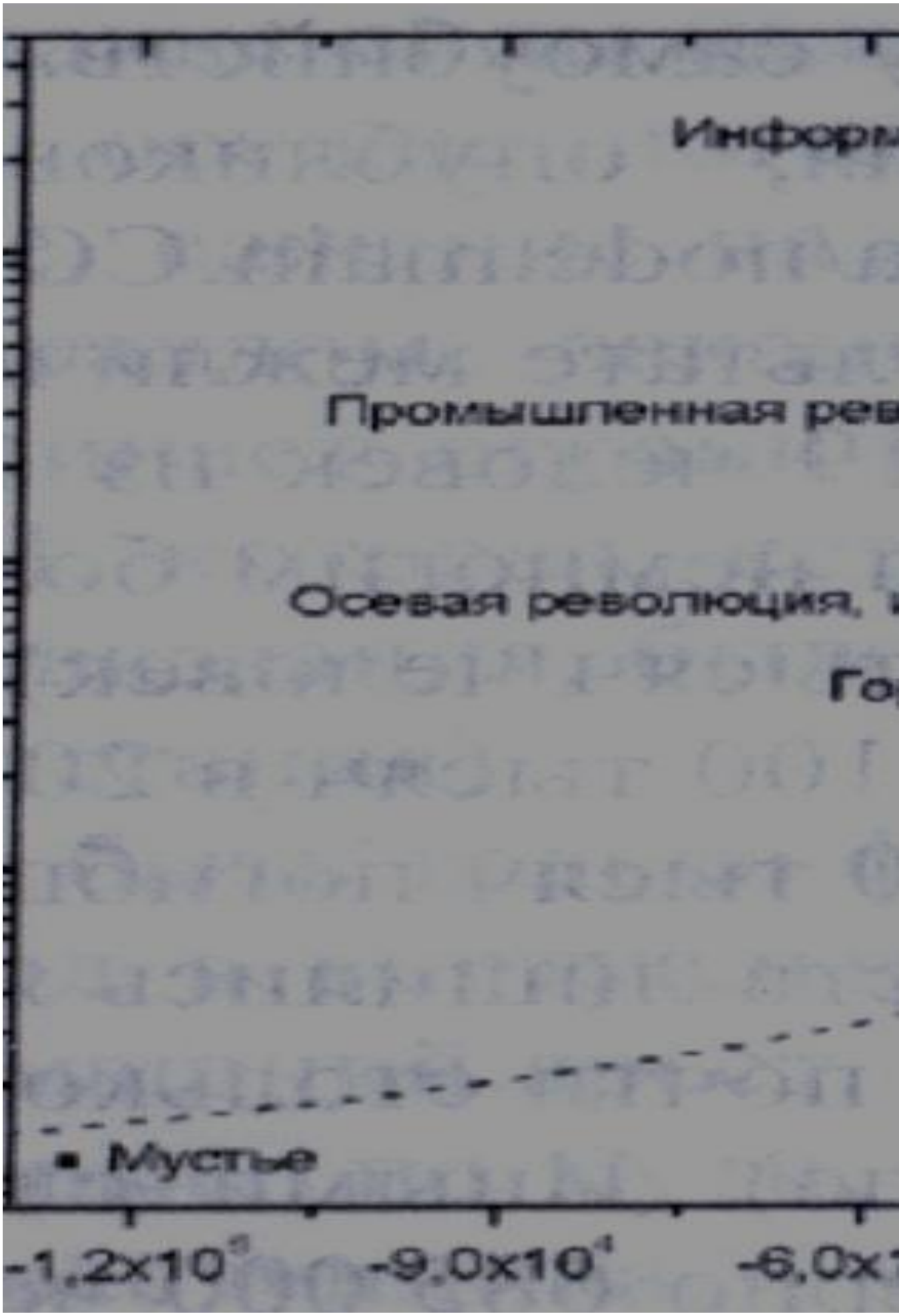
Первобытное общество, охота и собирательство (зависимость от природы) – тезис, переход к регулярному труду (зависимость от материального производства) – антитезис. Развитие техники, технологий (компьютеризация, роботизация) выводит человека из сферы производства, эволюционно приводит к освобождению от всякой зависимости (постиндустриальное общество) – синтез. Однако «синтез» (постиндустриальное общество), как повторение на высшем уровне «тезиса» (первобытное общество) будет означать и перенесение в постиндустриальное общество доминантного конфликта первобытного общества, коим была межрасовая конфронтация.

(*Первобытное общество унаследовало от животного мира внутривидовую борьбу, коя у первобытных людей приняла форму межплеменных войн и межвидовую борьбу, коей стала межрасовая конфронтация. Межрасовые конфронтации при отсутствии оружия массового уничтожения были не войной на уничтожение, а, скорее выдавливанием чуждого этноса, борьбой за установление ареалов расового обитания. Они приводили к вытеснению одних рас другими, переделу евразийского материка, заселению Америки, Австралии. Известно, что в эпоху неолита в Минусинских степях на огромных пространствах от Красноярска до границы Хакасии с Тувой жили европеоиды. Это не был европеоидный анклав в стране монголоидов, такие же европеоиды жили в 3-2-м тысячелетии до н.э. на Алтае, в Казахстане. Начиная с верхнего палеолита это было мощное движение европеоидов на восток. В эпоху бронзы даже Тува была страной европеоидов.*

Наблюдалась следующая закономерность. В эпоху бронзы и неолита европеоиды распространились на восток по зоне степей, вплоть до западной Монголии. А монголоиды в неолите освоили северные районы западносибирской тайги и европейских лесов, вплоть до Прибалтики (современные латгалы – потомки монголоидов) и даже центральной Германии. Однако великое переселение народов на рубеже нашей эры, отбросив европеоидов на их прародину, изменило границы расовых ареалов в пользу монголоидов, поставив надолго точку в этом территориальном споре. Расовые миграции (конфронтации) не приводили к полному вытеснению (уничтожению) аборигенных этносов с их территории. В процессе межрасовых контактов создавались промежуточные расовые типы. Например, ведды на юге Индии, ханты и манси в Западной Сибири и др.).

Целью расовой конфронтации будет не захват рабов, создание империй или смена общественного строя. Этот конфликт станет самым страшным в истории, главной и единственной целью которого будет полное уничтожение всего населения расы-антагониста. Дать точный футуропрогноз с указанием даты реализации того или иного события (расовой войны) нереально. Правильнее определять направления, векторы развития, намечать ориентиры и вехи, оконтуривать цели. Аксиомой стал тезис о том, что научно-технический прогресс идёт по экспоненте - с возрастающей скоростью (Рис.3).

Рис.3. Экспоненциальная кривая развития технологий и общества по А.Д. Панову [6]

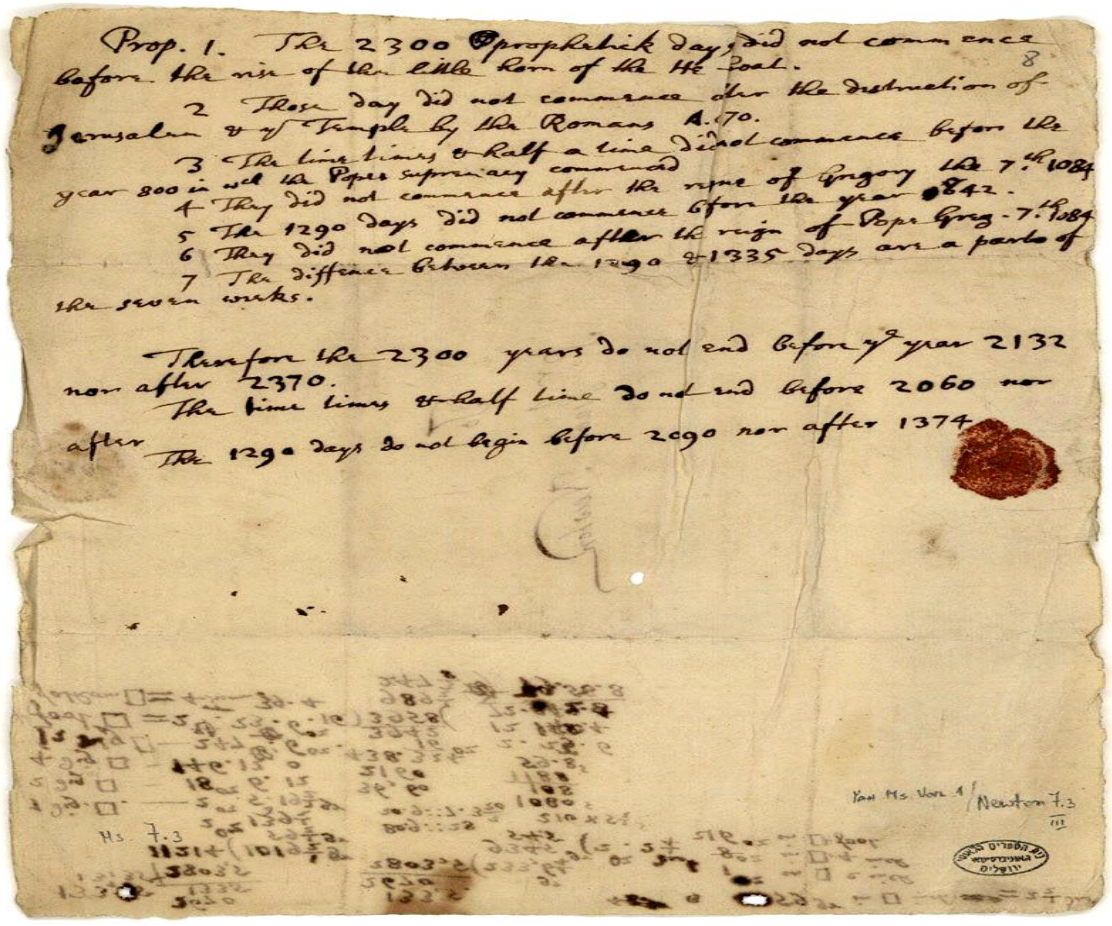

Информ
Промышленная рев
Осевая революция,
Го
Мустье
-1,2x10
-9,0x10
-6,0x

Попробуем вывести «алгоритм» ускорения: От каменного топора до начала использования металлических орудий труда прошли десятки тысяч лет; путь от металлического топора до применения станков человечество прошло в десять раз быстрее – за несколько тысяч лет. На порядок меньший временной отрезок понадобился чтобы изобрести компьютер - несколько сот лет. Экстраполируя эту тенденцию в будущее, можно предположить, что для завершения компьютерной революции, комплексной роботизации производства (и выхода из него человека) будет достаточно нескольких десятилетий (по максимуму столетие). Нужно сделать поправку на то, что, как отмечают эксперты, в последние десятилетия происходит замедление научно-технической революции. В окончательном варианте, выход человечества из сферы производства, и вступление человечества в (постиндустриальный) этап развития, и как следствие, возможность расовой войны можно ожидать в конце 21 столетия (2080 – 2100 гг.)

Похожую дату предложил позже меня (возможно независимо от меня) известный обществовед Гринин, согласно которому, завершающая фаза кибернетической революции приходится на 2060-е, 2070-е годы. Правда в отличие от меня Гринин не даёт никаких логических или математических обоснований этой даты и не связывает комплексную автоматизацию производства с качественно новым этапом человеческой истории [3, 177].

Наш прогноз-концепция о возможности возникновения в конце 21 века расовой войны получил неожиданное подтверждение. В 2003г. была найдена ранее неизвестная 2-х томная рукопись И. Ньютона. (Это событие освещалось в прессе и по ТВ [4]). Её содержание составляют тысячи математических формул, вычисления, которые базируются на астрологической информации, библейских сюжетах. Главный вывод рукописи состоит в том, что апокалипсис следует ожидать в 2060 г. (Рис.4).

Рис.4. Страница рукописи Исаака Ньютона: «Конец света наступит в 2060 г. возможно позже, но вряд ли раньше»



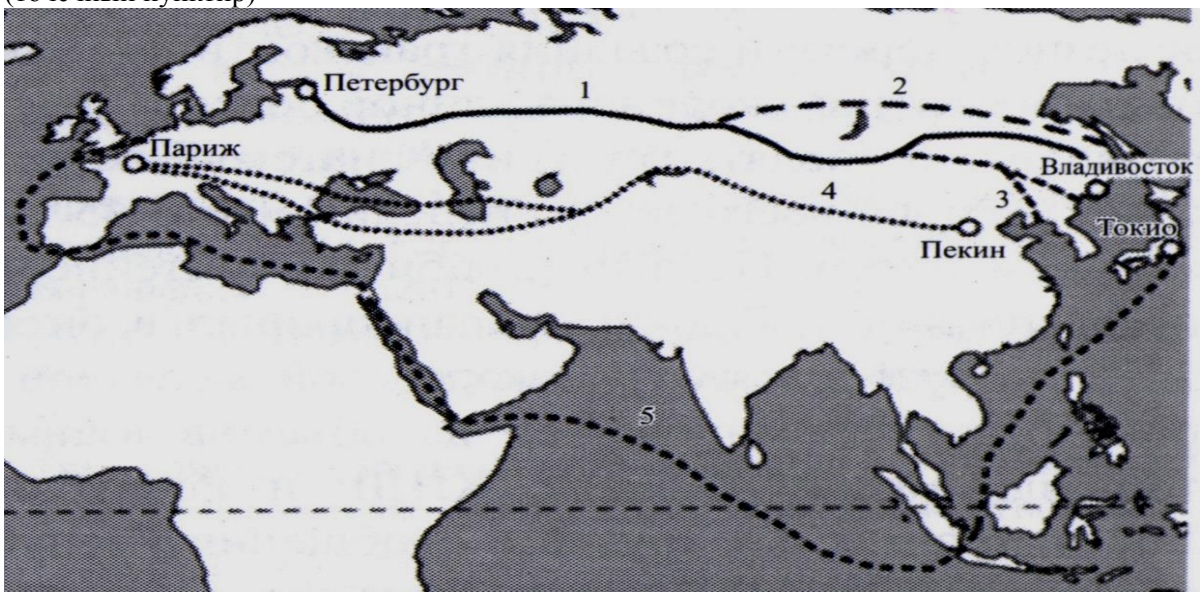
Между нашим прогнозом даты расовой войны (2080-2100 гг.) и футурологнозом «конца света» И. Ньютона (2060 г.) – 20 лет разницы. Учитывая, что прогноз великого ученого был сделан почти за 400 лет до события! то 20 лет можно считать допустимой погрешностью в вычислениях (5%). Такие «экзотические» гипотезы, основанные на библии, астрологии и др. не принято считать

заслуживающими внимания научными теориями, поэтому я цитирую выводы Ньютона, просто как удивительное совпадение прозрений гениального учёного и наших скромных концепций.

Расовая война не неизбежна. Альтернативный (самоуничтожению) путь состоит в том, что Россия, расколов монголоидное сообщество и создав «Евразийский союз» (Россия, Узбекистан, Казахстан, Киргизия, Монголия, Корея, Япония), станет третьим (разнорасовым) силовым центром Евразии, снижающим до минимума расовое напряжение между монголоидным (Китай) и европеоидным (Европейский союз) полюсами планеты). Гегелевский мировой дух (в марксистской редакции – закономерности исторического развития) неумолимо шествует по планете создавая коалиции государств, выдвигая лидеров, реализующих идеи, позволяющие мировому сообществу не попасть в тупик ядерной войны.

Концепция Евразийского союза появилась почти одновременно (начало 90-х гг.) с проектом «Туманган» в качестве его антипода. Если «Туманган» (и Евразийский транспортный коридор в обход России) это изоляция России, дезорганизация евразийского пространства, его геополитическая трансформация в угоду геостратегическим интересам Китая, то Евразийский союз – разнорасовое сообщество, символизирующее будущее единство Евразии, а в последствии и мира. Связанные общим экономическим интересом государства-члены Евразийского союза формируют новый мощный полюс глобализирующегося мира, в качестве промежуточного этапа на пути к унипланетному сообществу (Рис.5).

Рис.5. Евразийский транспортный коридор в обход России
(точечный пунктир)



Наша концепция о третьем силовом центре, снижающем уровень конфронтации между двумя конфликтующими доминантными полюсами нова только для европейской философской традиции. В древнекитайской философии констатация такой триады – аксиома. («противоположные поля инь и ян сливаются в единство и образуют новый ритм цзы. Вместе с инь и ян он составляет генетическую триаду культуры Дао: инь-цзы-ян»[9] Рис. 6).

Рис.6. Триада Инь – цзы – янь в древнекитайской философии [10].

Путин в 2011 г. в своей программной статье, в газете Известия дал следующий фктуропрогноз: «Создание Евразийского союза, эффективная интеграция – это тот путь, который позволит его участникам занять достойное место в сложном мире XX1 века. Мы предлагаем модель мощного наднационального объединения, способного стать одним из полюсов современного мира и при этом играть роль эффективной «связки» между Европой и динамичным Азиатско-Тихоокеанским регионом» [7].

Как бы отвечая на предложенную прогноз-концепцию, Президент Южной Кореи Пак Кын Хе на международной конференции высокого уровня «Глобальное сотрудничество в эру Евразии» прошедшей 18 ноября 2013 г. в Сеуле изложила аналогичную программу международного сотрудничества «Евразийская инициатива» для создания «Одного континента» - «Мирного континента». Смысл «Эпохи Евразии», по мнению Пак Кын Хе заключается в объединении Дальнего Востока, начиная с Республики Корея, России, Центральной Азии, в формировании более благоприятной инфраструктуры и свободной торговли между евразийскими странами для построения большого единого рынка, соперничающего с Европейским союзом [11].

Список использованных источников

1. Вместо госкорпорации на Дальнем Востоке может появиться АНО. URL: http://primamedia.ru/news/dv/04.03.2013/261044/vmesto-goskorporatsii-na-dalnem-vostoke-mozhet-poyavitsya-ano.html. (дата обращения: 15.08.2014).

2. В Токио обсудили создание энергомоста Сахалин URL: news.mail.ru/video/165564/ (дата обращения: 15.08.2014).

3. Гринин Л.Е., Гринин *А.Л.* Кибернетическая революция и шестой уклад // Историческая психология и социология истории. 2015. № 1. с. 177.

4. Лаговский Владимир. Исаак Ньютон назначил конец света на 2060 г. // Комсомольская правда. 19.06.2007.

5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. М. 1970. 520 с.

6. Панов А.Д. Завершение планетарного цикла эволюции // Философские науки. 2005. №4 сс.31-50.

7. Путин В.В. Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, которое рождается сегодня // Известия. 2011. №184.

8. Романова М. И. Выступление на круглом столе «саммит АТЭС 2012 в оценках зарубежных средств массовой информации 28.02.2012 - Вестник изучения международных отношений в Азиатско-тихоокеанском регионе. 2013г. №1. Хабаровск: Изд-во ДВГГУ

9. Становление китайской философии. Культура Дао. Реставрация. [Электронный ресурс] http:www.bibliotekar.ru/filosofiya/13.htm (дата обращения:10.10.2015).

10. ФИЛОСОФИЯ. Раздел II. Тема 4.[Электронный ресурс] http:/ web-local.rudn.ru/web-local/uem/ido/11/ph4.htm. (дата обращения: 10.10.2015).

11. Южная Корея и Япония могут вступить в Таможенный союз URL: finance.nur.kz/news/macroeconomics/286925.html. (дата обращения: 15.08.2014).

Герасименко И. А.

МОРФОЛОГИЯ ТЕКСТА И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ГРАММАТИКА: ОРГАНИКА ЯЗЫКОВЫХ ФОРМ

Аннотация. *Целостное понимание языка (подобно античному Логосу) ставит под сомнение традиционные представления сторонников теории универсальной грамматики о соотношении форм мышления и форм языка. Универсальная грамматика ориентирована на синтаксис и игнорирует морфологический – индивидуирующий – уровень языка. Однако анализ текстовых феноменов без учета сформировавших их морфологических моделей ведет к некритическому отождествлению разнопорядковых моментов смысла и обедняет реально существующее многообразие смысловых форм. Только держа в поле зрения два вида текстовых форм (логическую и морфологическую), мы можем не упускать из внимания смысловые нюансы, задаваемые формообразующим потенциалом языка написания.*

Ключевые слова: *язык, универсальная грамматика, морфология, форма-морфе, Логос.*

Summary. *A holistic recognition of a language (as an antique logos) questions traditional judgements of proponents of the theory of a universal grammar about correlation of thinking forms and forms of language. The universal grammar is syntax-oriented and ignores morphological – individuating – level of a language. However an analysis of textual phenomena without regard to the morphological models which are formed leads to a non-critical identification of elements of sense of different order and emasculates the actually existent variety of meaning forms. Only keeping in mind two kinds of textual forms (logical and morphological), we can keep track of semantic nuances shaped by the formative potential of the language used by the writer.*

Keywords: *language, universal grammar, morphology, shape-morphe, logos.*

Изучение формы-морфе, берущее за основу морфологию, находится в оппозиции к традиции универсальной грамматики: совпадая в том, что касается значимости целостности и тождества, эти стратегии мысли расходятся до противоположности в оценке роли различий.

Говоря в общем, универсальная грамматика – это воинствующая греза всех, кто желает свести грамматики естественных языков к единому «рациональному началу», к общей схеме.Однако, будто бы в насмешку языка над такими мыслителями, ни один создатель универсальной грамматики не был способен освободиться от влияния своего собственного языка (хотя сам он этого, как правило, не замечал). И эта очевидная слепота неудивительна: универсалисты в принципе отрицали и отрицают зависимость разума от языка, потому что разум видится им всеобщим для всех.

Если стать на позицию универсалистов, универсальную грамматику можно подразделить, по аналогии с грамматикой любого языка, на естественную и искусственную: под первой будет пониматься система рациональных оснований, общая для всех языков, под второй – человеческие попытки обосновать эту всеобщую языковую структуру. Однако в реальности имеются только искусственные универсальные грамматики, естественная же попадает под вопрос (для всех, кроме самих универсалистов, разумеется) [6, с. 12].

Теория универсальной грамматики тесно связана с поиском/разработкой совершенного языка – объекта, в обсуждении которого смешались совершенно разные категории. Во-первых, понятие совершенного языка периодически подменялось понятием языка универсального, тогда как истоки этих явлений коренятся в совершенно разной почве: первый должен был стать отражением подлинной природы вещей, второй – удобным для коммуникации и общедоступным орудием [8, с. 80-81]. Во-вторых, вопрос о совершенном языке, в свою очередь, подменялся порой другим вопросом – о возникновении собственно языка (по природе или по установлению свершился этот акт на заре культуры). Подобные расхождения не вызовут удивления, если вспомнить, что грамматику вообще во все времена понимали по-разному.

***

Древние греки рассматривали язык как систему, строящуюся по тем же законам, что и мир. Цельность мира и цельность языка пребывают, по их мировидению, в органической взаимосвязи [6, с. 48] (в отличие от древнееврейского подхода, где мыслилось, что буквы Торы должны быть переставлены, чтобы мировой порядок изменился и пришел к истинному виду [8, с. 35]). Для греков Логос един, и что возникло раньше по его закону – язык или мир, не имеет даже потенциального шанса быть увиденным как вопрос. Место для вопроса создал раскол, произошедший одновременно с возникновением койне (общегреческого языка), созданной для удобства коммуникации. А ведь до той поры «существовало столько же разновидностей греческого, сколько было создано текстов (Meillet 1930, p. 100)» [8, с. 20-21]! И в этот же период Аристотель занялся вопросами мысли, попавшей под вопрос именно за счет выхолащивания языка. По большому счету, можно сказать, что разница между Платоном и Аристотелем была мотивирована именно различием в языках. Хотя, по замечанию Бенвениста, все свои мышленческие категории Аристотель выводит из языка[1, с. 107], он приписывает им *всеобщность*: вирус универсализма, занесенный посредством койне, дает о себе знать.

Как только Логос распался на мысль и звук, стоики сразу ввели посредствующее «лектон», александрийцы же создали двухчастную грамматику: учение о звуках и буквах + диалектика (логика). Вот именно из этой александрийской дуальности и выросла идея всех последующих универсальных грамматик: желание свести все «произвольное» в языке к «рационально обоснованному». Отсюда же возникла и идея поиска совершенного языка – либо путем возвращения к праязыку, либо путем разработки «языка разума».

В эпоху Средневековья, начиная с сочинения РаймундаЛуллия «Arsmagna», все комбинаторные универсально-рациональные системы строились по сходному принципу, предполагающему наличие универсального содержания и не предполагающему открытия нового [8, с. 181].

Возрождение сместило фокус внимания с идей универсализма на характерные особенности отдельных языков. Поиск совершенного языка продолжается и в эту эпоху, однако он уже не центрируется на древнееврейском («язык Адама»), а рассредоточивается на ряд материнских языков, в результате чего обнаруживаются разные языковые семьи [8, с. 109].

При переходе к Новому Времени, с одной стороны, совершается отказ от моногенетических гипотез, а с другой – максимально концентрируются усилия по поиску совершенного языка и грамматики. Любопытно, что в XVI-XVII вв. желание отыскать универсальный язык чаще всего изъявляли британцы, и такая тенденция сохранилась и далее [8, с. 215]. Уже сам этот факт опровергает тезис о несущественности языка для оформления мысли: язык вновь водит за нос тех, кто думает, что обошел его по собственной воле.

В этот период, как известно, возникает идея единой научной системы, а вослед ей – идея языка, ориентированного на такую систему.Так, Ф. Бэкон хочет сравнить разные языки и на этом основании построить язык единый и совершенный. При этом предполагается, что имеется некий критерий для выявления достоинств и недостатков – *всеобщий* критерий для выявления *объективных* достоинств и недостатков. То есть в очередной раз упускается из виду, что мышление автора концепции и его языковые предпочтения априори определены его собственным языком. И эта иллюзия каким-то удивительным образом сочетается с пониманием, что в языке отражается дух народа, а это прямо предвосхищает прозрения Гумбольдта[4]. В остальном же бэконовская концепция сближается с подобными ей универсалистскими системами, где утверждается приоритет мысли перед словом и миром (знак у Бэкона соотносится не с вещью, а с понятием).

Но все же самая показательная универсалистская концепция Нового Времени – «Грамматика» Пор-Рояля. Согласно Арно и Лансло, язык – исключительно человеческое изобретение. Все наличные языки – несовершенные подобия изначальной, сугубо рациональной, задумки, которая затем оформляется с помощью слов. Иначе говоря, в языке нет ничего, кроме формы и содержания мышления, нет ничего «своего», что имело бы какую-то ценность [6, с. 239].

Чрезвычайно близкой пор-рояльцам была и позиция английских номиналистов. Гоббс солидарен с французами в том, что логика – основание языка, Локк признает если не ценность, то хотя бы полезность языка в качестве орудия коммуникации (хотя наброски универсальной грамматики последнего автора включают в себя рассуждения о семиотике).

Вообще можно сказать, что главное постулируемое стремление мыслителей Нового Времени – «привести язык в порядок» (или порядок в язык), очистить его от лишнего. На деле же попытки свести язык к рациональным основаниям, по сути, означали его уничтожение во всех проявлениях, кроме научного.

Прилагаемые усилия сделать значимыми все языковые моменты (ideefix универсалистов) породили множество громоздких и, как следствие, совершенно нежизнеспособных систем. Неудивительно поэтому, что все универсальные грамматики оставались существовать в виде намеков или эскизов (в лучшем случае).

***

В чем же глобальная причина несостоятельности универсальных грамматик?

Если Логос, в понимании греков, был единым законом для слова, мысли и мироустройства, то после раскола на слово, мысль и мир (последний впоследствии вообще выпал в осадок) начались попытки *сделать* это единство – сделать вручную, подогнав человеческое понимание мира под понимание языка (ведь язык теперь виделся как человеческое изобретение, а не как часть мироздания). Однако язык – органичен, он существует во времени, проходит разные стадии в своем развитии. От какой из этих стадий должен отталкиваться универсальный язык? Ведь «очевидно, что, будучи связанным с какой-то специфической фазой, философский язык сможет отразить лишь одно из генетических состояний языка, сохранив при этом его ограничения – те самые ограничения, которые и подвигают человечество на то, чтобы перейти к следующему, более отчетливому состоянию» [8, с. 298-299]. А если еще не разделять уверенности Эко в том, что человечество в отношении языка что-то решает, то становится понятно, что беда всех философских языков – попытка «улучшить» отдельно взятый гештальт, выхваченный из истории становления языка, без учета метаморфоза. Потому построение универсальной грамматики всякий раз давало осечку.

Резюмируя вышесказанное, можно констатировать, что все универсалистские опыты основываются на предпосылке, что существует некий общий для всех «язык мышления», лежащий в основе всех языков. На определенном историческом этапе возникла идея, что этот язык заложен в мозге наподобие программного обеспечения. Следствием такой идеи стало, с одной стороны, признание органической природы языка, а с другой – сведение языка и мышления к функциям мозга. На этой базе возникла, в частности, теория порождающей грамматики Н. Хомского.

***

Полемизируя с бихевиористами, Хомский построил свою теорию исходя из того, что грамматика врожденна и обусловлена генетически точно так же, как физические характеристики человека. Из этой предпосылки следует, что в мозге должна быть некая программа, позволяющая формировать предложения, которых до их высказывания просто не существовало. Однако и Хомский, и продолжающий его идеи С. Пинкер исходят из «само собой разумеющегося» приоритета английского языка: все их выводы справедливы только для языка, в котором главный смысловой акцент приходится на синтаксис.

Неслучайно исходным открытием Хомского стала концепция синтаксических групп[7]. Автор предлагает схему предложения-дерева, куда встраиваются различные синтаксические группы. При этом делается заключение, что «деревья» устроены одинаково в разных языках, и совершенно не берется в расчет, что «всеобщий мыслительный код» видится отраженным в английском языке. Единственное, что Хомский полагает значимым – порядок слов: если упоминание о нем упразднить, схемы окажутся действительными для всех языков, ибо будут отражать сверхправила, заложенные в мозге и обеспечивающие функционирование языка: «Одно из самых интригующих открытий современной лингвистики состоит в том, что, похоже, у всех синтаксических групп во всех языках мира одинаковое строение» [5, с. 94].

Но ведь это именно английский язык направляет течение мысли к выводу о том, что внутри синтаксической группы все определяет глагол. А во флективных языках порядок слов может быть любым, поскольку зависимость между словами обеспечивают показатели падежа. Хомский же считает, что носитель другого языка в любом случае «расставляет все по местам» – по тем местам, которые задаются синтаксической структурой английского. Предложение он рассматривает с единственной видимой для него точки зрения – как логическое суждение. Разумеется, случаи множественной манифестации грамматического значения просто невозможны в рамках такого в*и*дения.

Хомский говорит также о двух структурах предложения – глубинной и поверхностной. То, что мы имеем в качестве явленного предложения – это поверхностная структура, в которой синтаксические группы могут перемещаться на другие места относительно «первоначального плана» (глубинной структуры). То есть поверхностная структура образуется на базе глубинной путем ее трансформации. Можно сказать, что поверхностная структура – это озвученный вид предложения, глубинная же – тот вид, который должен иметь место сообразно требованиям глагола. Место, которое синтаксическая группа в результате трансформации оставляет пустым, Хомский называет «след»

(неслышимый символ). Но все эти выводы вновь делаются для английского и ему подобных языков, хотя автором концепции и утверждается их универсальность.

Ведь о языках со свободным порядком слов невозможно утверждать, что видимая структура предложения отличается от некой глубинной, но прозреваемой, логической канвы. В таких языках все эти «деревья», структуры и схемы чужеродны их собственной природе. Все это – плод абстрагирования от английского, механически перенесенный на совершенно другие языковые организации. В таких, отличных от английского, языках «следы» – полноправные варианты метаморфоза: их нельзя устранить за ненадобностью после нахождения «правильного» пути прочтения.

Впоследствии идея о глубинных структурах и трансформациях была подхвачена психологами, которые стали искать следы этого превращения в сугубо физиологической плоскости. Таким образом, метаморфоз в рамках данной концепции объясняли, с одной стороны, физико-механическими действиями, а с другой – физиологией. Участие же самого языка как движущей силы метаморфоза даже в поле зрения не попало (хотя, казалось бы, что иное, кроме Логоса, способно обеспечить эту посредническую роль в формировании гомологичных образований междуφύσιςи σωμα,роль приведения их в состояние Космоса – как макро-, так и микро-). Видимо, понимание и принятие того факта, что превращение, осуществляющееся *в сознании*, вовсе не обязательно совершается *сознанием*, требует особого поворота ума, возможно, как раз задаваемого языковой парадигмой. И если Хомский признавал врожденность грамматики, сводя, однако, всю грамматику к синтаксису, то я склонна полагать, что морфологические закономерности языка ничуть не менее важны, но… для людей другой языковой породы.

Подхвативший эстафету языковых изысканий Хомского С. Пинкер отчасти разделяет эту позицию, полагая, что механизмы словообразования тоже заложены в человеке изначально. Однако он не утверждает того же относительно словоизменения, что вполне резонно для человека, сформированного английским языком – чрезвычайно бедным в данном отношении. Эту бедность автор считает вполне восполнимой именно за счет деривации и агглютинации (словообразовательных механизмов). Однако в таком случае слово мыслится как маленькое предложение («система структуры слова – это продолжение системы структуры непосредственно составляющих...» [5, с. 119]), а не как меняющаяся единичность, то есть синтаксис и морфология сводятся к одному. С одной стороны, этот вывод в очередной раз указывает на разность языковых мировидений, но с другой – оказывается весьма полезным, делая возможной новую гипотезу путем обращения самого этого вывода вспять: если морфология языка строится по тем же законам, что и его синтаксис, то принципиально иная морфологическая модель отразится и на организации уровня синтаксического.

Ведь хотя структура непосредственно составляющих может, как продуктивная аналогия, с успехом применяться к аддитивной морфологической модели (разница будет только в масштабе), она не принесет никакой пользы для объяснения явлений фузии, кумуляции и т.п. «Морфология конструктора» не универсальна, она – всего лишь один из способов расчерчивания поля мышления. Потому, «работая» в английском языке, она совершенно неприменима, скажем, к древнегреческому, ведь совершенно очевидно, что в языке, где глагол 1 лица единственного числа в настоящем времени выглядит, какᾰ́γνυμι («ломаю»), а в аористеἔαξα («ломал»), ментальный словарь тоже должен быть устроен как-то иначе.

Пинкер сам вынужден признать, что, к примеру, на уровне корней слов принцип конструктора не работает даже в условиях английского языка: здесь значение целого никак не выводится из суммы частей [5, с. 125]. Но из этого факта делается вывод не о возможности других типов языкового формообразования, а о другом физиологическом механизме – памяти: основы хранятся в ментальном словаре вместе со своими значениями, особенно если эти основы заимствованы из других языков. Любопытно, как при этом последнем замечании автору удается не прийти к выводу, что в других языках слова образуются как-то иначе. И это очевидное «незамечание слона» отнюдь не единично: как только последователи Хомского встречаются с фактами формообразования, которые подчиняются другим законам и отходят от «универсальной логики» английского, тезис о врожденной природе языка тут же сменяется ссылками на погрешность человеческого фактора [5, с. 131].

Вопреки универсалистам я склоняюсь к мысли, что языковое тождество вполне может задаваться мироустройством, а не межъязыковой одинаковостью. Взять хотя бы тот факт, что язык может настроить «оптику» своего носителя либо на поиск универсальных оснований, либо на полное отсутствие интереса к такому поиску (что неоднократно подтверждалось историей развития универсальной грамматики). Более того, биологические данные приводят Пинкера к выводу, что язык

автономен от мышления, независим от интеллекта. С какой же стати тогда нужно искать для него *рациональное* обоснование?

И в биологии, и в лингвистике Пинкер прозревает общего «предка» и полагает, что язык появился эволюционным путем в целях удобства человека. Именно в этот момент совершается неосознанный поворот – язык из *организма* превращается в *орган*. Но если язык – организм, а не орган, если между ДНК и языком есть столь очевидные параллели, стоило бы сделать вывод, что языки появляются как организмы параллельных видов, а не как временн*а*я трансформация органа (крыло – ласт – рука, например).

Хотя Пинкер уподобляет универсальную грамматику архетипическому строению организма, он при этом признает наличие *уникальных языковых контуров* (ср.: («… сложное строение схемы языка оставляет количественным вариациям широкий простор для комбинирования, что образует *уникальные языковые контуры* [курсив мой. – И.Г.]. Некоторые модули могут быть относительно заторможены в развитии или гипертрофированы. Некоторые, как правило неосознанные, отображения звука, или значения, или грамматические структуры могут иметь больше доступа к остальной части мозга. Некоторые соединения схемы языка с интеллектом или эмоциями могут быть быстрее или медленнее» [5, с. 312])), полагая, однако, что общая схема – главное, а внешние различия языков вторичны. Меня же, напротив, интересуют эти уникальные языковые контуры, задаваемые индивидуальной формой языка. Ведь для живого организма важнее способ его жизни и взаимодействия с миром, нежели общность схемы. Вот и с языком дело обстоит точно так же, если мы рассматриваем его в подобном, органическом, ключе.

Пинкер видит ситуацию так. Все части языка (синтаксис, морфология, лексика и т.п.) – это нейронные системы, сконструированные генетическими событиями и дающие человеку дар обмениваться мыслями посредством оформления звучания. При этом остается загадкой, чем обусловлены данные генетические события и зачем вообще понадобился этот дар, доставшийся ценой вредных физиологических изменений. Версия Хомского еще более причудлива: он убежден, что язык – побочный эффект действия физических законов, случайно возникший феномен. И главная проблема обоих подходов заключается в том, что смысл пытаются вывести из материи.

Логос половину себя дает изнутри, а другую половину – извне. На первый взгляд, это парадокс: язык, как и все *природное*, обретается человеком путем обучения, техники. Для Пинкерапрескриптивная грамматика – условное и неоправданное явление (призванное всего лишь возвысить одних и унизить других) только потому, что он не признает генетически заданных языковых различий. Различия ему вообще не важны: именно уровень формы-морфе – значимой внешности – он отрицает, несмотря на явное соответствие между генотипами и языками. Главная опасность в стремлении видеть мир однотонным – quasi-понимание этого мира: кажется, что у всех людей одно и то же сознание [5, с. 409].

Более того, это противоречит самому же Пинкеру, его тезису о том, что части речи соответствуют реальным ментальным категориям [5, с. 376], то есть язык структурирует мышление. Иными словами, Пинкер считает, что эти ментальные категории универсальны, несмотря на то, что части речи в разных языках часто не совпадают, очерчивая разные сущности-единичности. А ведь эти единичности – главный момент в языке вообще, как бы на него ни смотреть.Именно целостность – основное свойство всех языковых феноменов, ведь язык всегда, на каждом этапе, дан целиком.

Во флективных языках это цельнообразующее действие выявляется гораздо сильнее, чем в аналитических. И, похоже, эта языковая цельность формируется раньше, чем само высказывание. Об этом свидетельствует тот факт, что детские короткие высказывания выглядят, будто фрагменты высказываний более развернутых [5, с. 255]. Словарные единичности формируются постепенно: звуковая цельность отправляется от фонемы и разрастается до интонационного периода, а затем она сгущается до стадии слова. На этой стадии зарождается понимание – соотнесение звука со значением. И в этот момент слово обретает свою очерченность – свои границы, никак не обозначенные физически (ведь звучание речи оформляется волнообразно): в пользу существования таких границ говорит удивительная способность детей их определять [5, с. 253].

Но языковые цельности начинают формироваться раньше стадии слова, а затем выходят за пределы и этого последнего. Фонемы в звучании сближаются так, что слово, разложенное на отдельные фонемы, вовсе не даст набора составляющих его букв. Это легко проверить, запустив запись этих звуков в обратном порядке: ничего похожего на «слово наоборот» мы не получим. Пинкер замечает в этой связи, что «информация о каждом компоненте слова распространяется на слово целиком» [5, с. 152].

Иными словами, фонемы подчиняются общей словесной единичности, сингармонизуются, превращаясь, тем самым, μόρια (смысловые части, энергирующие идею целого)[2, с. 120]. И эта сингармонизация – многоуровневая, а не линейная: в каждом моменте звучания сплавлено несколько фонем, которые мозг воспринимает дискретно. Отсюда следует несколько важных выводов: во-первых, Логос полифоничен по природе, во-вторых, устройство языка не аналогично последовательности нуклеотидов. Языковые формы в принципе не сводятся ни к линейным последовательностям, ни к «деревьям»: здесь вступают в силу топологические характеристики, задаваемые силами смыслообразования и смыслоизменения.Русские формалисты сумели увидеть здесь действие творящей языковой формы, не сводящейся к синтаксису и рассудочным операциям – формы, имеющей закономерности музыкальные[3].

Параллель с разными способами обработки звука проводит сам Пинкер: «Проблемы, встающие перед Матерью-Природой – это преобразование цифровой записи в аналоговую, когда говорящий зашифровывает цепочки дискретных символов в непрерывный поток звуков, и аналоговой записи – в цифровую, когда слушающий расшифровывает непрерывную речь обратно в дискретные символы» [5, с. 154]. Плавные кривые формы-морфе создают дополнительные смыслы языковых изгибов – и при должной чуткости к языку они заметны.

Речь – родная и чужая – воспринимается через ее мелодику, то есть просодия закладывается на уровне зародыша [5, с. 251]. Строго говоря, именно мелодика обусловливает само это «родное» или «чужое». Получается, что Логос по сути своей музыкален, и уже из музыкальности этой рождается мышление. Таким образом, вся семантика, по большому счету, кажущаяся: между языком и миром образуются сингармонические языково-понятийно-фактические единичности, пульсацию которым задает Логос, а характер – морфе.

***

Язык приходит к человеку в определенном, узнаваемом, звуковом облике, и облик этот – звуковая форма – может в принципе не содержать в себе слов этого языка (как значащих элементов) [5, с. 162]. Здесь имеет место двустороннее действие в распределении смысла и звука, действие формы-морфе, которая организует на данном этапе не только звуковую материю, но даже физиологию, подчиняя процесс вдоха-выдоха произнесению языковых цельностей и управляя при этом положением органов артикуляции.

Как уже было сказано, эта форма имеет музыкальные закономерности (так, на всех уровнях языковой организации имеются «сильные и слабые доли»), которые пересекаются с логическими, из чего следует невозможность понять язык только с точки зрения логики. Более того, эта языковая целостность, предшествующая частям, форма высказывания, распространяет свое оформляющее действие даже на восприятие слушающего (Пинкер замечает в этой связи, что мы постоянно пытаемся «догадаться», что скажет говорящий [5, с. 174]). То есть место и для произнесения, и для понимания задается одним жестом – совершаемым и запечатлеваемым в структуре.

Список использованных источников

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974.
2. Герасименко И. А. Философский текст и его форма: метаморфозы Логоса // Специальный выпуск Ученых записок ТНУ им. В. И. Вернадского «Анахарсис», т. 21 (60), №1, 2008, с. 118-123.
3. Герасименко И. А. Эстетическая морфология русского формализма // Вестник РГГУ №14 (136). Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология». – М.: Издательский центр РГГУ, с. 69-78.
4. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Общ. ред. Г. В. Рамишвили. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2001.
5. Пинкер С. Язык как инстинкт: Пер. с англ. / Общ. ред. В. Д. Мазо. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
6. Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики: с древнейших времен и до Лейбница. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.
7. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса: Пер. с англ. под редакцией и с предисловием В. А. Звегинцева. – М.: Издательство Московского университета, 1972.
8. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. / Пер. с итал. и примечания А. Миролюбовой. – СПб.: «Александрия», 2007.

Герасимов А.В.

ПРОБЛЕМЫ ИНФОРМАЦИОННОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ ШКОЛЬНЫХ ПЕДАГОГОВ В РАМКАХ ВЫПОЛНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье освящаются проблемы использования педагогическим коллективом информационно-компьютерных технологий и применения их в образовательном процессе. Определяется проблема низкого уровня контроля за учащимися, использующими в обучении и подготовке сеть интернет. Приводятся виды положительных средств ИКТ применяемых в образовательном процессе. Даются практические рекомендации по организации модернизированного учебного процесса. Выделяется важные факторы обеспечивающие высокий уровень компьютерной грамотности учителя. Даны примеры образовательных ресурсов и программ необходимых для качественного учебного процесса.

Ключевые слова: *интерес, информационная культура, икт, образовательные программы, информатизация.*

In the article the problem of consecrated teaching staff use information and computer technologies and their application in the educational process. Determine the problem of low-level control of the students using the education and training Internet. We give positive views of ICT tools used in the educational process. Practical recommendations on the organization of educational process modernized. It highlights the important factors to ensure a high level of computer literacy of teachers. The examples of educational resources and programs necessary for quality educational process.

Keywords: *interest, information culture, ICT, educational programs, information.*

Основным документом, определяющим направление развитие образования в Российской Федерации, является национальная доктрина образования. Доктрина отражает интересы граждан многонационального российского государства и призвана создать в стране условия для всеобщего образования населения, обеспечить реальное равенство прав граждан и возможность каждому повышать образовательный уровень в течение всей жизни. Доктрина признает образование приоритетной сферой накопления знаний и формирования умений, создания максимально благоприятных условий для выявления и развития творческих способностей каждого гражданина России, воспитания в нем трудолюбия и высоких нравственных принципов.

В документах и проектах школьная система образования готова к реализации задач, озвученных в планах приоритетного развития. Но так ли обстоит ситуация на самом деле?

Важным фактором внедрения реформы образования, обеспечения нового качественного уровня обучения в школе является готовность педагога к работе с техническими инновациями. Классическая система обучения больше не дает высоких результатов обучения. Даже при начальном изучении проблемы можно выявить несколько проблем с которыми сталкивается школа в реализации учебного процесса.

Первое, это крайне низкая компьютерная грамотность работников школьного образования. Отсутствие знаний о поисковых системах, базах знаний и образовательных ресурсах, заставляют педагогов работать с малым количеством учебного материала. Единицы учителей создают личные и общие облачные хранилища, в которых возможно накопление базы предметных знаний по специальности. Также стоит сказать о низком уровне общей учительской электронной коммуникации. Обмен данными на бумажных носителях, переписывание информации «от руки», использование устаревших электронных носителей малой емкости – все это реалии современного школьного информационного поля.

Вторая проблема заключается в высоком уровне компьютерной грамотности учащихся, которая, однако, используется не в образовательном направлении. Фактически у каждого учащегося есть один, а очень часто несколько электронных гаджетов (ПК, ноутбук, планшет, смартфон), на которых есть высокоскоростной доступ к сети интернет. Подобная ситуация дает ребенку возможность обмана учителя при выполнении практической или домашней работы. Зачем учить тему урока или вопросы контрольной, если можно найти электронные шпаргалки в сети интернет. Для чего тратить время на домашнее задание или подготовку к экзамену, если сайты с электронными рефератами и контрольными есть на первой странице поиска в Google или Яндекс. Кроме этого у

учеников есть понимание того что учитель с его уровнем компьютерных знаний не сможет проверить такую работу и поставить не удовлетворительную оценку. Связано это прежде все с разницей уровня доступа к информации учителя и ученика.

Третья проблема заключается в высоком уровне заражения школьной базы компьютеров вредоносными программами и рекламными приложениями.

Это крайне негативно сказывается на скорости работы и эффективности общего рабочего процесса. Также необходимо сказать о факторе страха учителей перед заражением компьютерными вирусами электронных носителей и переноса заражения на домашний ПК. Отсутствие или неэффективность устаревших антивирусных программ на рабочих и домашних ПК и ноутбуках, позволяет быстро распространятся любому электронному заражению. В итоге такая техническая ситуация приводит к крайне низкой скорости работы с техническими средствами, к отказу от компьютерных технологий в пользу «классических» методов обучения.

Четвертой проблемой можно выделить интернет зависимость учащихся, от сетевых игр, развлекательных технологий и социальных сетей. В среднем российский школьник проводит в сети от 3 до 5 часов в день. Развлекательная направленность интернета, вседозволенность, целые каналы Youtube пропагандирующие легкую богатую жизнь, пагубным образом влияют на сознание подрастающего поколения.

Популяризация, западной популярной культуры, быстрое, а главное массовое распространение «Новых героев» интернета, приводит к подмене ценностей у детей в России и Крыму. Так вместо Суворова, Голицина или Гаспринского, современные дети готовы назвать Бэтмена, персонажа из камеди шоу или даже покемона в качестве своих кумиров. Современный интернет в той неконтролируемой форме которая доступна детям выполняет сразу две деструктивных задачи: меняет морально-этические ценности молодежи и заставляет забывать историческое наследие поколений.

К негативным сторонам свободного доступа детей к сети интернет следует отнести большое количество сайтов эротической и порнографической тематики, никак не ограниченных по возрастному принципу.

Важно понимать, что негативные факторы информатизации общества и образовательного процесса, это только одна сторона медали и рассматривать интернет с негативной точки зрения не только не правильно, а бесперспективно. Отказывается от ИКТ в образовании, вообще не допустимая ситуация. Дистанционное обучение и образовательные диски, электронные обучающие курсы и вебинары в интернете все это с успехом применяет в школьном обучении и давно доказало свою эффективность. Применение облачных технологий позволяет давать детям обширный объем материалов и формировать библиотеки данных по предметам с бесплатным свободным доступом. Регистрация и создание личных кабинетов на образовательных сайтах позволяют выполнять домашние задания он-лайн, а родителям следить за успеваемостью учеников. Персональные страницы педагогов и сайты учебных заведений помогают родителям узнавать о жизни школы, и всегда быть в курсе событий.

Важной задачей является сформировать такой подход к информации, получаемой детьми в процессе обучения и домашней среде, чтобы положительные факторы доминировали, и вред был сведен к минимуму. Для этого необходимо принять ряд следующих важных мер:

- подобрать и грамотно настроить пакет антивирусных программ. К ним стоит отнести несколько видов «родительского контроля» от компаний ESET, Dr.Web, KasperskyLab, а также программа «Интернет-цензор» активно внедряемая в школах полуострова. Такие программные продукты позволяют ограничивать посещение нежелательных сайтов, игровой, развлекательной, нецензурной и эротической направленности. Применение такого ПО родителями в домашних условиях обеспечит полный технический контроль посещения сайтов интернета подрастающим поколением;

- увеличить наглядность учебного процесса за счет применения презентационных технологий. Также увеличивает интерес учащихся к предмету демонстрация документальных обучающих видео и познавательных роликов с жизнеописанием великих ученых нашей страны. Они мотивирует ребенка узнавать больше, интересоваться, читать. Показ педагогами презентаций или электронных демонстраций позволяет на уровне доступном ученику в наглядной интересной форме дать данные о великих открытиях, достижениях и вехах истории России. В электронных лабораторных работах с использованием мультимедиа проектора и интерактивной доски можно с максимальной наглядностью продемонстрировать сложные физические и химические реакции. Это приводит к высокому интересу учеников к сложным естественным дисциплинам;

- ввести обязательную регистрацию и работу на образовательных сайтах перечня ФГОС что позволит получить доступ к широкому перечню бесплатных электронных библиотек, сборников учебников и вспомогательной обучающей литературы;

- проводить электронные уроки с применением дистанционных технологий. Обмениваться опытом с коллегами из других учебных заведений, проводить уроки-игры, уроки-дебаты, приглашать на видеоконференции именитых ученых, ведущих специалистов предприятий и преподавателей вузов.

- оснастить педагогический коллектив эффективными средствами коммуникации в сети (чаты, Skype, Viber, групповые конференции);

- обеспечить знание педагогами сайтов с базой нормативных документов, отчетной и периодической документацией (виртуальные метод кабинеты и педсоветы, сайты региональных отделов образования и министерства образования РФ);

- дать возможность учителю создать электронный сайт портфолио с возможностью пополнение его персональными учебно-методическими материалами и разработками;

- сформировать понимание термина авторское право в отношении интеллектуальной собственности. Обучить педагогический коллектив учебного заведения проверять работы в системе антиплагиат.ру перед публикацией в интернете или отправкой на конкурс.

Правильное, профессиональное и своевременное применение информационных технологий позволяет повысить уровень познавательного интереса учащихся, улучшить качество образования и выйти на высокие конечные результаты в обучении.

Интеграция в информационное общество, переход образования на новый уровень, удержание интереса учащихся и формирование хороших показателей успеваемости возможно только при понимании необходимости обязательных изменений в поведении педагога.

К таким изменениям можно отнести следующие:

- учитель должен проявлять высокий уровень заинтересованности и самоорганизации при изучении информационных технологий

- при возникновении трудностей с технической или программной составляющей работы, педагог должен обратиться к профильному специалисту. Предварительно самостоятельно изучить проблему с использованием сети интернет, возможно проблему можно решить собственными силами

- при обращении в техническую службу поддержки, к информатику или инженеру учебного заведения максимально конкретизировать проблему, её особенности и ситуацию в которой она возникла. Практика показывает, что такой подход экономит время как учителя, так и специалиста.

- использовать широкие возможности самообучения благодаря видеосервисам (YouTube, RuTube, Vimeo и ITunes) и сайты видеоуроков (Интернет урок и Вирутальная академия)

- понимание доступности и бесплатности всех государственных образовательных ресурсов. Также необходимо знать какие ресурсы являются подлинными, а какие копируют внешний вид настоящих и распространяют вредоносную информацию

- периодически мониторить интернет ресурсы, а также всероссийский информационный образовательный бюллетень на предмет проведения республиканских, всероссийских и международных дистанционных (вебинары, интенсивы, видеокурсы) и очных (конфереции, круглые столы, семинары) образовательных мероприятий.

Знание основ информационных технологий, применение не отдельных элементов, а создание полноценного учебного процесса, работа на уровне с учениками и вместе с ними на одну общую задачу, позволят за короткое время добиться значимых результатов. Применяя такой подход учитель увеличит познавательную активность и интерес учащихся и позволят создать современную школу, которая так необходима для Российской Федерации Крыма, в наше сложное время.

Список использованных источников

1. Адлер Ю.П., Кочетов А.И. Повышение качества подготовки специалистов // Стандарты и качество, МИСиС - 2013.- № 2.- С. 68-72.

2. Демкин В.П., Можаева Г.В. Телекоммуникации для образования.- СПб.: БХВ-Петербург, 2004.- 1136с.

3. Дуванов А.А., Первин Ю.А., Скородумов В.Е. Совместное использование компьютерной сети для обучения учителей и школьников. – Информатика и образование, №8, 2007.

Егоршин А.П., Кручинин В.А. Емкость рынка и качество дистанционных образовательных услуг, 2006.

4. Куклев, В. А. Методология мобильного обучения. - Ульяновск: УлГТУ, 2006. - 254 с.

5. Куклев, В. А. Электронное обучение с помощью мобильных устройств в любое время и в любом месте. - Ульяновск: УлГТУ, 2009.- 356 с.

6. Первин Ю.А. Дети, компьютеры и коммуникации. – Информатика и образование, №1, 1994.

7. Первин Ю.А. Модель дистанционного обучения, встроенного в текущий учебный процесс. – Тезисы докладов конференции ИТО-99, ч.III. М., 2009.

8. Рулиене Л.Н. Образовательные возможности социальных сетей //Дистанционное и виртуальное обучение. – 2010. – №5. – С. 43-46

9. Хуторской А.В. Интернет в школе. Практикум по дистанционному обучению. - РАО, М., 2008

Голышева О.Н.

НОВАЯ ФОРМА ПОЛИТИКИ

Современность можно охарактеризовать эпохой тотального кризиса. Кризис, затрагивающий все сферы жизни общества, в данной статье мы хотели бы рассмотреть на примере политики.Взяв за отправную точку работы французского философа и политического теоретика Жака Рансьера, мы покажем разницу между тем, какой должна быть политика и тем, какая она есть. На актуальных примерах мы наглядно продемонстрируем так называемое исчезновение политики, выражающееся в таких аспектах как заполнение активного центра, условно говоря, массами и, в связи с этим, в некотором смысле номинальное положение политических партий, выражающих зачастую одно и то же.

Ключевые слова: *философия, политическая философия, сущность политики, политический центр.*

A NEW FORM OF POLITICS

Modern times can be characterized by era of total crisis.The crisis, affecting all aspects of society, we would like to consider an example of the policy in this article.As a basis we will take the work of the French philosopher and political theorist Jacques Rancière, and show the difference between what should be the policy, and the way it is.We clearly demonstrate the so-called disappearance of the policy.Examples are the aspects such asfilling of the active center, relatively speaking, by masses and, in this connection, in some sense a nominal position of the political parties, often expressing the same thing.

Keywords: *philosophy, political philosophy, the essence of the policy, political center.*

Кризис в политике. Или Конец политики. Об этом явлении уже давно говорят, но в чем оно обнаруживается и что приходит на смену опустевшего места?

Кризисные явления в первую очередь проявляются в утрате самой сути политики. С точки зрения французского философа Жака Рансьера, на которого мы еще не раз будем ссылаться, основанием для политики, как деятельности не в полной мере теоретической или практической в качестве осуществления власти, является несогласие, возникающее между различными социальными структурами[5]. Деятельность политики, таким образом, должна заключаться в уравновешивании множества обоснованных несогласий. Рансьер определяет несогласие не как недопонимание или недоразумение, как могло бы показаться на первый взгляд. Ситуацией несогласия выступает некоторый конфликт, когда оба говорят «белое», но понимают под этим не одно и то же или же не понимают, что говорят об одном и том же. В первую очередь несогласие затрагивает политику, находит в ней свой предел. Можно заметить, цель политики заключает в себе самоуничтожающее противоречие. «Политическое искусство есть искусство, состоящее в подавлении политического. Это операция по самовычитанию» [6, 29], - то есть сведению политического к разряжению от нагрузки и символов социального разделения. В таком случае, предполагает Рансьер, конец политики – это всего лишь ее свершение. На самом деле, это, непрозрачное на первый взгляд, определение является чрезвычайно простым для понимания. Искусство политики – это искусство примирять непримиримое, в частности находить пути и приемы для установления равновесия в обществе, где живет огромное количество бедняков и небольшое количество богачей, чьи интересы, бесспорно, отличаются друг от друга [6]. В это же время, любой компромисс, ведущий к упразднению разногласий, означает и упразднение политики, так как она лишается своей сути. Каким образом мы можем достичь такого консенсуса?

Вопрос нельзя рассматривать без введения понятия о политическом центре, как пространственной организации, в которой и из-за которой свершаются политические действия. Главным условием существования политики является, как говорилось выше, наличие в обществе, а именно в так называемом политическом центре, разногласий. Аристотель в "Политике", теоретически помещая в центр средний класс, фактически заставлял политическое работать по инерции, само собой, исходя из социального, другими словами, редуцировал политическое к социальному [2]. Растворение политического в социальном, наблюдаемое в настоящее время, естественным образом сводит политическое к нулю, так как больше нет необходимости сглаживать повсеместные несогласия, их нет. Более того, сведение политического к социальному это еще не конечный итог, по мнению Жана Бодрийяра, сейчас не только политическое сводится к социальному, но и само социальное, поглотив все на своем пути, исчезает, «утверждается нечто, в чем рассеивается не только политическое - его участь постигает и само социальное. У социального больше нет имени. Вперед выступает анонимность [4]».

Анализируя современное общество, мы не можем сказать, что политический центр в современном мире занят представителями среднего класса; тем не менее, многие философы приходят к выводу, что политики как самостоятельной, нерастворенной в социальном деятельности уже не существует. Кем же в таком случае занят политический центр, учитывая факт упразднения политики?

Человечество вступило в новое тысячелетие не только календарно, но и качественно. Гибель царизма, войны, революционные движение - все это предшествовало тому состоянию, в котором мы себя обнаруживаем. Столь радикальные события не могли оставить нас такими же, что и ранее, они сделали нас другими по отношению к нам прежним. Ответив на вопрос о собственной идентификации, мы ответим и на вопрос о том, кто находится в политическом центре. Вообще, наличие в обществе устойчивых социальных структур есть наиболее очевидное условие возможности несогласия и, следовательно, политической деятельности. В настоящее время наличие нескольких классификаций таких структур говорит о невозможности однозначно ответить на простой, казалось бы, вопрос о том, что же это за структуры. Последний вывод предоставляет нам возможность допустить, что политический центр, являющийся осью политического круговорота, точкой предельного натяжения несоответствия мнений, занят не народом, не представителями определенных сословий, а массами. Жан Бодрийяр описывал массы или, другими словами, молчаливое большинство, следующим образом: «массы уже не инстанция, на которую можно было бы ссылаться, как когда-то на класс или народ. Погружённые в своё молчание, они больше не субъект… [4]». Центр, который они заполняют, таким образом, не выполняет своей роли, не ведет к изменениям через преодоление Несогласий, так как их вовсе нет, нечего преодолевать.

Возможно поспорить с тем, что в настоящее время мы можем говорить о конце политики, так как мы наблюдаем деятельность во властных органах, интерес к социальной философии, ее развитие, но при этом чистой политики мы, все-таки, найти не сможем. Приведем в качестве примера цитату из произведения Рансьера «Несогласие»: «скажут, что, очистившись, политика отыскала-таки подходящие места для обсуждения и принятия решений по поводу общественного блага: собрания, на которых спорят и принимают законы, государственные сферы, где решают высшие судебные инстанции, где проверяют соответствие обсуждений и решений основополагающим законам сообщества. Беда в том, что в этих самых местах распространено разочарованное мнение, будто обсуждать особенно нечего, а решения напрашиваются сами собой...[7, 12]». Мы не видим несогласия, того самого основания политики, о котором выше шла речь. В общественной жизни несогласие должно выражаться в осознании того, что сама собой никакая проблема не решится, а основанием для несогласия является наличие у народа, у представителей различных социальных групп самосознания и представления о себе как о целом, а не разрозненном. Ален Бадью, выделяет группы, которые, по его мнению, могут обладать самосознанием и, соответственно, несогласием. Студенческая и лицейская молодежь, которую волнует будущее. Молодежь из народа, которая считает, что ей есть из-за чего и ради чего восстать. Масса обычных наемных работников. Пришлые пролетарии, африканцы, азиаты, способные к ведению длительной борьбы за права[3]. Тем не менее, и эти группы не способны на проявление несогласия до тех пор, пока между ними не наладится хоть какая-то слабейшая связь, они не проникают в центр.

Отсутствие несогласия в обществе мы можем очертить современными и актуальными примерами.

Демократы и республиканцы. Две основные политические силы в США, некоторые различия которых мы рассмотрим на основании работы Юргена Хабермаса «Вовлечение другого. Очерки политической теории». Во-первых, две указанные нами политические партии ведут и к двум

отличающимся друг от друга концептам гражданина. Демократы, занимающие либеральные позиции, настаивают на принадлежности гражданам субъективных прав, мера которых определяет их статус. Являясь носителями таких прав, граждане пользуются защитой со стороны государства до тех пор, пока преследуют частные интересы в рамках закона, в противном случае, начинает действовать механизм принуждения. С точки зрения республиканцев, статус граждан не определяется по образцу негативных свобод и права граждан, в первую очередь, это политические права, суть позитивные свободы. В таком виде, политический процесс – это не только контроль за деятельностью государства по защите прав граждан со стороны этих самых граждан, он обнаруживает себя в обеспечении открытого процесса формирования общественного мнения, в ходе которого граждане достигают взаимопонимания относительно целей, составляющих их общий интерес. В итоге мы можем заметить, что во втором случае частный интерес уже не играет основной роли.

Помимо разногласий по поводу концепта гражданина, Хабермас выделяет так же полемику по поводу самого понятия права. Либералы утверждают, что смысл правопорядка в определении частных прав, в то время как республиканцы считают, что субъективные права обязаны своим существованием некоторым объективным основаниям, и правопорядок конструируется на основе объективно-правового содержания, а не выводится из субъективных прав. В последнем случае сохраняется связь практики самоопределения народа и законов, кажущихся безличными [8].

Различные взгляды на указанные выше вопросы вытекают из третьего, наиболее глубокого разногласия, касающегося природы политического процесса. С либеральных позиций, политика в качестве практики гражданского самоопределения – это своеобразный рынок. Общественное мнение формируется конкуренцией деятелей в ходе сохранения или завоевания власти. Результат такого формирования выражается в том, кому предпочли граждане отдать свои голоса на выборах. Республиканцы основой формирования общественного мнения и осуществления практики гражданской политической деятельности признают не рынок, а диалог, согласно этому спор мнений, вынесенный на публичную арену, обладает легитимирующей силой [8].

Представив две основные конкурирующие партии, мы можем перейти к интересной и неоднозначной теме выборов в США, которая может стать отличной иллюстрацией политической игры, результаты которой маловероятно предугадать. На протяжении всей предвыборной гонки кандидат от демократической партии лидировал, но в конечном итоге победу одержали республиканцы. Казалось бы, разные идеологии и у каждой должен быть свой электорат, который можно просчитать, и на основании полученных данных сделать довольно правдоподобный вывод об итогах предстоящих выборов, но вся работа в данном направлении полностью скомпрометировала себя. Можно говорить о социологии, которая дискредитирует себя как минимум в области прогнозирования или же о невозможности прогнозирования как такового, в результате стирания основных и непримиримых различий между представителями кругов избирателей различных партий, своего рода универсализации электората.

Мы уже акцентировали внимание на том, что политический центр занят массами, как называет их Жан Бодрийяр. Выходит, действия, речи представителей власти или кандидатов не имеют конкретно определенных адресатов, так как массы в принципе невозможно определить:«масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит её определённость, или радикальная неопределённость. Она не имеет социологической «реальности». У неё нет ничего общего с каким-либо реальным населением, какой-либо корпорацией, какой-либо особой социальной совокупностью [4]». В итоге партии вынуждены бороться за голоса избирателей на общем политическом поле. Такая общественная перетасовка приводит к изменениям правил игры. Партии начинают преследовать одну единственную цель - голоса электората, соответственно, они выводят на второй план то, что должно быть основным - политическую программу. Одной из причин такого обращения к средству, а не к цели, как итогу политической игры, можно считать именно неимоверное обезличивание электората, которое не позволяет обратиться к какой-либо одной и конкретной нише.

Кроме того, мы можем наблюдать такой процесс и с другой стороны: партии, устраивая гонку за электоратом, вынуждены составлять программу таким образом, чтобы она могла привлечь к себе как можно больше избирателей, которые, как уже было сказано, зачастую имеют разное положение. Таким образом, происходит своеобразное усреднение политических целей, высказываемых в политических программах, противоречиво, но в условиях постоянной борьбы создаются коалиции между партиями, усиливаются их влияние друг на друга и стремление к взаимодействию.

Парадоксально, но несмотря на указанное смешение и обезличивание, мы можем уверенно заявить, что общество является резко поляризованным, социальная пропасть между богатыми и

бедными огромна и это должно было бы вести к обратной ситуации, к явному и бескомпромиссному разделению взглядов, тем не менее, этого не происходит. В данном контексте мы можем предположить, что у молчаливого большинства, как такового, нет самосознания, способности реально, адекватно оценить действительность, социальное неравенство. Были, есть и появляются некоторые идеи, может быть даже очень хорошие, ведущие к правильному и нужному пути, но они разрознены, нет общего течения. Несогласие, выражающее как минимум наличие того, кто может выражать свое мнение, заменилось молчанием, которое, к сожалению, отнюдь не означает, что устранены все вопросы и неравенства, выступающие основой разногласий. Учитывая, что доводы для наличия разногласий не устранены, мы бы не хотели говорить о конце политики вообще, на наш взгляд, она всего лишь приняла новую форму. Общее бездействие и отдельные идеи, не имеющие сильного и целенаправленного движения - это атрибут политики настоящего дня.

Отсутствие Несогласия, как называет это Рансьер или разногласия, с точки зрения Э.Агации [1], отражается на обществе в целом, так как это [несогласие] – основная движущая сила развития философии, политики, экономики... В данном случае, в виде некоего примера или иллюстрации мы имеем возможность вспомнить и применить диалектический метод. Тезис. Антитезис. Синтез. Триаду можно критиковать и отрицать, но, на наш взгляд, она вполне применима к социальной философии, как с практической, так и с теоретической точки зрения. Три основополагающих инструмента развития в интересующем нас случае являются своеобразным транслятором не того, что есть, так как условия не выполняются, но того, как должно быть. Тезис - это то, каков мир в настоящий момент, как распределены социальные блага, власть, приоритеты. Антитезис - то, каким желает видеть мир преобладающее большинство. Синтез - можно было бы сказать, что это компромисс, но на самом деле, это не всегда так. Синтез достигается несколькими путями - реформы, революции, войны, результатом которых является какое бы то ни было изменение в общественной жизни. Это может быть победа большинства, которое добьется выполнения своих требований, скорее всего итогом происходящего окажется более справедливое распределение социальных благ, прав, обязанностей. Может быть, победу одержит меньшинство и уже с новыми силами продолжит угнетение слабых в правовом отношении людей. Таким образом, результатом борьбы тезиса и антитезиса является не консенсус, упраздняющий политическое, а сам *результат, итог, движение.*

Список использованных источников

1. Агацци Э. Методологический поворот в философии / Э.Агацци// Вопросы философии. - 2014. - №9. - С. 60-66.
2. Аристотель [Текст] / Аристотель// Политика. М.: Эксмо, 2015. - 160 с.
3. Бадью А. [Текст] / А.Бадью// Загадочное отношение философии и политики. М.:Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. - С. 7-55
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального [электронный ресурс]/ Ж. Бодрийяр. Режим доступа: / http://www.twirpx.com - свободный
5. Рансьер Ж. [Текст]/ Ж.Рансьер// Десять тезисов о политике// На краю политического. М.:Праксис, 2006. С. 193 - 223
6. Рансьер Ж. [Текст] / Ж.Рансьер // Конец политики или реалистическая утопия// На краю политического. М.: Праксис, 2006. - 240 с.
7. Рансьер Ж. [Текст]/ Ж.Рансьер // Несогласие: политика и философия. СПб.: Machina, 2013. - 192 с.
8. Хабермас Ю. [Текст]/ Ю.Хабермас // Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2008. - 417 с.

Декань К. Ю.

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Задумывались ли Вы когда-то: какова значимость виртуальной реальности в жизни человека? Позвольте рассказать. Виртуальная реальность представляет собой удивительный мир, в который человечество то пытается заглянуть, то убегает, боясь увидеть нечто не похожее на

повседневное для него. Не стоит бояться, ведь это место, в которое можно погрузиться целиком, и найти гораздо больше, чем в реальной жизни. Это пространство, в котором Вы сможете быть тем, кем не можете быть или стать в своей повседневной жизни.

Ключевые слова: *виртуальная реальность, мир, компьютерная игра, сознание.*

Have you thought once: what is the importance of virtual reality in human life? Let me tell you. The virtual reality represents the amazing world to which the mankind tries to glance, runs away, being afraid to see something not similar on daily. You shouldn't be afraid; this is a place into which it is possible to plunge entirely and to find much more, than in real life. This is the space in which you will be able to be anyone whom you can't be or become in your everyday life.

Keywords: *virtual reality,world, computer game, consciousness.*

Цель работы – раскрыть смысл и направленность виртуальной реальности в контексте повседневности.

Исследуя проблему данной тематики можно выявить, что виртуальная реальность не будет являться таковой, какой ее считают люди. Ведь она – нечто значимое в жизни каждого. Таким образом, виртуальное и реальное будут сплетены воедино.

Представления о «виртуальной реальности» были созданы в античной философии. В V веке до н.э. для обозначения реальности Платон вводит понятие «virtus» (с лат. – «мнимый») [5]. Постепенно в современном обществе понятие «виртуальная реальность» становится более актуальной. Термин «виртуальная реальность» был предложен для обозначения особых компьютеров, дающих пользователю интерактивное стереоскопическое изображение. В результате этого в массовом сознании «виртуальная реальность» ассоциируется именно с компьютерами.

На данный момент в существующем обществе неотъемлемой частью повседневной жизни человека является компьютерная виртуальная реальность, она в своем понимании дает ответы на вопросы, которые тревожат человека.

«Виртуальность» заставляет по-новому взглянуть на давние представления о реальном мире. С помощью компьютерных игр, мы можем воссоздать прошлое или построить будущее, создать различные модели и образы существования параллельных миров. Стоит представить буквально на пару мгновений, что ожидает вас по ту сторону «сознания» в которое вы перенесетесь. Счастью нет предела… Любые расстояния потеряют свою непреодолимость, красота мира станет доступна по простому нажатию кнопки.

Смысловой оттенок виртуальности приводит к теории возможного существования множественности миров: мир загробный, мир богов, мир земной. Существует бесконечное число параллельных вселенных и бесконечных копий каждого живого существа.

Но стоит понимать, что компьютерная реальность не приносит вреда, как об этом думают окружающие. Нужно только знать меру, как долго в ней проводить время. Ведь понимание реальности, как считает С. С. Хоружий, не соответствует виртуальной реальности, ибо виртуальное не является чем-то завершенным, действительным [6, 54].

Концепция виртуальной реальности получает иной смысл, она строится с использованием категории «ничто», и которая, в свою очередь, также имеет целый ряд интерпретаций.

Виртуальная реальность, является некой подделкой «реальной жизни», и пребывание в ней есть бегство от насущных проблем. Вера в то, что появление виртуальной реальности знаменует новую эру в человеческом развитии, вознесение ее на пьедестал, и тем самым провозглашение зарождения нового человечества. Сущность «виртуального» остается нераскрытой.

Позднее «виртуальность» стала интерпретироваться как мнимое. Отсюда возникает: виртуальное – реальное. Программисты изначально относили термин «реальность», как вид искусственного к реальному, а не к идеальному.

«…Виртуальная реальность – совокупность программно-аппаратных средств для создания ощущения присутствия в мире компьютерных игр, сетей, систем» [4, 100].

Итак, возвращаясь к концепции **компьютерной виртуальной реальности**, стоит подчеркнуть, что она всецело соответствует мировоззрению постмодернизма, одной из ключевых особенностей которого явился плюрализм, его многообразие. С момента распространения компьютерных технологий свое начало берут многие современные философские концепции виртуальной реальности, которые также основаны на плюралистических идеях постмодернизма.

Компьютерная виртуальная реальность, внедряясь во все сферы жизни, получила не только свое развитие, но и признание. Это вызвало очередной интерес к данной проблеме.

Компьютерная игра как артефакт современного мира, не имевший ранее аналогов, является средством моделирования виртуальных сред, которые поддаются восприятию и отражению человеческого сознания, могут быть осознаны и воспринимаются как реальность.

Компьютерные технологии достигли такого уровня развития, что позволяют программистам разрабатывать очень реалистичные игры с хорошим графическим и звуковым оформлением.

Как ранее уже говорилось, что ВР – место, в которое можно погрузиться, так и компьютерные игры дают уникальную возможность перенестись в мир иллюзий и грез, и с каждым скачком в области компьютерных технологий растет количество «геймеров». Игры вовлекают человека в интересную для него деятельность, где он перестает быть пассивным наблюдателем, он начинает активно влиять на текущие события. Ведь имея проблемы в реальном мире, «геймер» находит возможность реализовать их в мире виртуальном.

Эффект реальности виртуального пространства создается благодаря режиму реального времени. Пространство игры весьма абстрактно. Оно наполнено набором объектов, создающих иллюзию реальной действительности. Компьютерные игры выступают своеобразным выражением желаний и стремлений.

Иллюзорность игрового пространства по отношению к реальному пространству является более-менее справедливой лишь для внешнего наблюдателя, для человека, который находится внутри этого пространства, исчезает все, что беспокоило его, поскольку виртуальность обладает абсолютной реальностью и действительностью. Таким образом, «виртуальности как оппозиции реальности и материальности приходит конец» [2, 50].

Вывод. ВР – один из самых интересных технико-культурологических феноменов современности. Она настойчиво вторгается в «обычную» реальность. Виртуальная реальность является одной из наиболее перспективных направлений для изучения современной философии, так как моноонтичная парадигма мира явно исчерпала себя на сегодняшний день. В процессе исследования виртуальной реальности учеными был разработан новый метод – виртуалистика, базирующийся на признании множественности реальностей - полионтичности. Стоить задуматься о том, на самом ли деле «Виртуальная реальность» становится моноонтичной, либо возможно, она все же существует в замысле полионтичности, но нужно смотреть глубже и шире. Ведь именно применение ВР в контексте реальной жизни это одна из глобальных мыслей и целей социума.

Список использованных источников:

1. Воронов А.И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность»: Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. / А.И. Воронов. – М.: СПб., 1999. – 197 с.

2. Грибов И.А. Информационное общество: от виртуальной реальности к реальной виртуальности. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. / И.А.Грибов. – М., 2012. № 9 (23): в 2-х ч. Ч. II. – с.47-51.

3. Зенович Е.С. Словарь иностранных слов и выражений / Е.С.Зенович. – М.: АСТ, Олимп, 2000.– 784 с.

4. Носов Н.А. Виртуальная реальность. Вопросы философии. / Н.А.Носов. – М., 1999, N 10, с. 152-164.

5. Платон. Собр. соч.: В 4 т. / Пер. с англ. М.: 1993. Т. 2. – С. 339-345.

6. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. Вопросы философии. / С.С.Хоружий. – М., 1997. № 6. – 51 с.

Джелилов А..А

ЯЗЫК И ПРАВОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ: АНГЛИЙСКИЙЮРИДИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Аннотация. *Статья посвящена особенностям английского юридического дискурса. Рассматриваются английские правовые концепты, как сложные ментальные образования, аккумулирующие информацию, знания и опыт людей о данном фрагменте объективной действительности, имеющие национальную специфику и отражающие культурные ценности социума. Анализируется юридический дискурс как система, состоящая из социальных знаний*

правовых норм, судебно-процессуальных систем, юридической терминологии, фразеологических выражений и культурных концептов.

Ключевые слова: *английский юридический дискурс, правовые концепты, национальная специфика, правовая коммуникация.*

DzhelilovA. A.

THE LEGAL LANGUAGE AND COMMUNICATION: ENGLISH LEGAL DISCOURSE AS A CULTURAL PHENOMENON

Annotation. *The article deals with the peculiarities of the British legal discourse. It shows that the English legal concepts are the complex mental formation, accumulating peoples' knowledge, experience and the worldview. It analyzes the legal discourse as a system consisting of social knowledge and legal norms, the judicial and procedural systems, legal terminology, idiomatic expressions and cultural concepts.*

One of the main concepts operated in American judicial discourse is a Constitution. The Constitution concept is the complex of mental formation, accumulating information, knowledge and experience of the judges. It's the part of objective reality, verbalized by specific language means, having a national identity and cultural values of American society. The content of the Constitution concept is carried out in accordance with the three distinguished lexical semantic paradigms:

• The Constitution - Document / Constitution - Document;

• The Constitution - Right / Constitution - Law;

• The Constitution - Control / Constitution - Control. [10, 3 - 8].

The Constitution concept has national specific tradition and canbe verbalized by certain linguistic means, reflecting the cultural values of the American society.

Concept is a symbolic representation of the real world's category (or some possible world). The categorization of real events through language is recognized in the relevant language units.

Linguistic categorization allows us to understand, how the judges systematize and streamline the phenomena and objects of reality in their professional activity. Thus, the concept of Constitution contains several frames: Religious Clauses, Free Speech, Article, Amendment etc. [10, 12 – 23].

For example, the frame Religious Clauses as a hierarchically organized structure includes 5 main slots:

• Citizens – citizens / people;

• Citizens actions in the field of religion – religious exercise / religious freedom,

• State – State / Government / Legislation,

• Actions of the state in the sphere of religion – religious accommodation.

• Procedural tools – free exercise requirements), allowing to evaluate actions of the legal process's subjects through the line «legal / constitutional – illegal / unconstitutional».

Every selected frame unit is grouped by any common ground or base objects, phenomena or processes of reality, and further the frame assembly may break up into a number of slots.

Concepts, operated by a judge are determined not only by the legal norm, but also with the wide range of social, cultural, ethical and other preconditions.

The UK Commission on the genres of legal texts, counts seventy types of texts used in the professional field. Such a variety of genres due to multiple sources of law, is applied to the English legal terminology and the development of the Anglo-Saxon legal family, comprising the legal system of the USA and the UK.

Key words: *the English legal discourse, legal concepts, national identity, legal communication.*

Актуальность темы. Вопросами языка и права занимается раздел науки, называемый в научной литературе «legallinguistics». Правовая лингвистика – совокупность всех методов и результатов исследований, которые касаются вопросов связи языка и правовых норм, и отвечают требованиям современной языкознания.

Развитие лингвокультурологического направления обусловливается стремлением к осмыслению феномена культуры как специфической формы существования человека и общества в мире.

Проблемам взаимодействия языка и права посвящен ряд работ в отечественной и зарубежной лингвистике. В результате чего, образовался целый ряд прикладных наук – лингвокриминалистика,

юридическая лингвистика, правовая лингвистика, судебные речеведческие экспертизы и др. [1 – 8; 11].

Фрагменты правовой действительности, связи и отношения находят отражение в языке как общественном явлении. Современный английский юридический дискурс представляет собой широкий диапазон синтеза языковых единиц, семантика которых обусловлена рядом лингвистических и экстралингвистических факторов.

Данная система включает:

- социальные знания правовых норм;
- судебно-процессуальные системы;
- юридическую терминологию;
- фразеологические выражения;
- культурныеконцепты.

Разные страны имеют свои различные юридические системы. Язык каждой нации содержит собственные юридические термины.

Толкование понятийной и терминологической базы английский языка в правовой сфере США, Великобритании, Канады и Новой Зеландии имеют расхождения в лексической эквивалентности. Если для европейцев унифицирован документ *TheUniversalDeclarationofHimanRights / Всеобщая декларация о правах человека*, то для государств-членов Европейского сообщества – документы, положения и решения этой международной организации. Это обусловило появление в языках ряда эквивалентов и аналогов.

Юридический дискурс имеет своеобразное языковое выражение:

1) Текст большинства документов имеет ровный и спокойный стиль, не вызывающий дополнительных ассоциаций и не отвлекающий от сути документа. Нейтральное изложение юридических норм повышает эффективность правового регулирования. Качество юридического перевода определенным образом влияет на эффективность правоприменения, степень регламентации конкретных отношений.

2) Фразеологическиеединицы: *threestrikes law, three strikes justice, three strikes offender*. – букв. *Законы трех ударов, правосудие трех ударов правонарушитель, осужденный по закону трех ударов*. Эти словосочетания являются метафорически переосмысленными единицами и соотносятся с правилами игры в бейсбол, согласно которым, игрок, получающий три штрафных удара, выбывает из игры («Three strikes – and you are out»). Согласно американскому законодательству, человек, имеющий две предыдущих судимости и нарушающий закон в третий раз, получает чрезвычайно строгое наказание, вплоть до смертной казни или пожизненного заключения, как правило, несоразмерное тяжести правонарушения.

3) Юридические аббревиатуры: *DUI / DWI – Driving under the influence / driving while intoxicated* (вождение автомобиля в нетрезвом состоянии);*ROR – release on recognizance* (освобождение с подпиской о невыезде); *GBMI – guilty but mentally ill* (виновный, но требующий принудительного психиатрического лечения в период отбывания срока исполнения наказания).

4) Юридические термины – словесные обозначения понятий, используемыхпри изложении содержания закона (иного нормативного юридического акта),слова (словосочетания), которые употреблены в законодательстве, являютсяобобщенными наименованиями юридических понятий, имеющих точный иопределенный смысл, и отличаются смысловой однозначностью,функциональной устойчивостью [1, 23 – 28].

В течение нескольких веков французский язык играл немаловажную рольдля юриспруденции. В XIII—XIV вв. (и даже вплоть до XVIII в.) французскийбыл одним из языков права в Англии (а также в течение длительного времениявлялся международным деловым языком), и большое количество французскихслов перешло в английскую юридическую лексику, многие из которых имелилатинские корни: *chattel, court, domicile, estate, laches, lease, petitjury, tenant,voirdire.* При сравнении английских и французских синонимов можнозаметить, что первые более «просторечны» и конкретны, а вторые — болееинтеллектуальны и абстрактны: например, *freedom* и *liberty*.

Кроме того, французский язык оказал влияние на синтаксис в английскихюридических текстах:*The provisions for termination hereinafter appearing*. *Will at the cost of the borrower forthwith comply with the same*.

Важно отметить, что французский язык стал проводником опосредованных латинских заимствований: *justice, accuse, cause, jury, plead.*

Многиедокументыпереводилисьслатинскогоязыканаанглиский, чтоявилосьследствиеммногихзаимствований: *mensrea,actusreus, ad valorem, habeas corpus, obiterdictum, legal aid – in forma pauperis, facts of crime – corpusdelicti, beyond powers – ultra vires, donation gift – donation mortis causa, lawsuit – lis, legal aid – in forma pauperis, facts of crime – corpus delicti, beyond powers – ultra vires, donation gift – donation mortis causa, lawsuit – lis.*

Конец XIX столетия стал золотым веком для юридической науки в Германии, оказавшей огромное влияние на всю Европу и Северную Америку.

Широкое распространение получили выражения и заимствования, относящиеся к различным школам права: *Begriffsjurisprudenz* («Юриспруденция понятий»), *Pandektenrecht* («Романо-германское право»), понятие *Rechtsgeschäft* («Юридическая сделка»).

В англоязычной терминологии распространено и явление синонимии, что является следствием долгих языковых контактов: *mercy killing – euthanasia, seizure –forfeiture, deceit – false representation, Natural Law – Law of nature, Substantial law – Law of substance, Action – complaint, claim, plea, lawsuit.*

5) Культурные концепты. Особое место в англоязычной правовой культуре отделено судебному дискурсу.

К примеру, жанровое пространство американского судебного дискурса в его современном состоянии сформировано многолетней судебной практикой, при этом центральным жанром является судебное решение (court judgment), в качестве поджанров которого выступают собственно решение суда, или мнение большинства (court opinion или majority opinion), особое мнение согласия (concurring opinion или concurrence) и особое мнение несогласия (dissenting opinion или dissent).

В американском судебном дискурсе концепт *Constitution* представляет собой сложное ментальное образование, аккумулирующее информацию, знания и опыт судей о данном фрагменте объективной действительности, вербализуемое определенными языковыми средствами, имеющее национальную специфику и отражающее культурные ценности американского социума. Развертывание содержания концепта осуществляется в соответствии с тремя выделенными смысловыми лексическими парадигмами:

- Конституция – Документ / Constitution – Document;
- Конституция – Право / Constitution – Law;
- Конституция – Контроль / Constitution – Control[10, 3 – 8].

Концепт *Constitution* вербализуется определенными языковыми средствами, имеет национальную специфику, в частности отражает культурные ценности американского социума, что обуславливает многомерность его структуры и важную роль в картине мира данной лингвокультурной общности.

Концептуальная категория представляет собой символическую репрезентацию категории реального мира (или некоторого возможного мира), а каждый акт категоризации реальных событий посредством языковых средств отражается в соответствующих языковых единицах.

Лингвистическая категоризация позволяет понять, на основании какихкритериев человек выносит суждения и разносит увиденное, услышанное илипрочувствованное по определенным группировкам, в данном случае – какимобразом судьи систематизируют и упорядочивают явления и объектыдействительности в результате своей профессиональной деятельности. Так, концепт Constitution насчитываетнесколькофреймов: *Religious Clauses, Free Speech, Article, Amendment* ит.д. [10, 12 – 23].

К примеру, фрейм *Religious Clauses* будучи многомерной, иерархически организованной структурой, включает 5 основных узлов:

- граждане – *citizens / people*;
- действия граждан в сфере религии – *religious exercise / religious freedom,*
- государство – *State / government / legislation,*
- действия государства в сфере религии – *religious accommodation.*
- процессуальный инструментарий – *free exercise requirements)*, позволяющий оценить действия субъектов правового процесса по линии «законное / конституционное – незаконное / неконституционное».

Каждый из выделенных узлов фрейма представляет собой сгруппированные по какому-либо общему основанию или признаку объекты, явления или процессы действительности, причем далее узел фрейма может распадаться на ряд слотов.

Концепты в судебном дискурсе формируются шире, чем просто правовые понятия, что объясняется интердискурсивностью судебного дискурса, интегративным, открытым для всего общества характером судебной коммуникации.

Концепты, которыми оперируют судьи, определяются не только правовой нормой, но и широким спектром социальных, культурных, морально-этических и других предпосылок

По сведениям Комиссии по жанрам, юридических текстов, (Великобритания), количество используемых в профессиональной сфере типов текстов насчитывает около семидесяти. Такое жанровое многообразие обусловлено множественностью источников права, а применительно к английской юридической терминологии, и развитостью англосаксонской правовой семьи, к которой причисляются, прежде всего, правовые системы США и Великобритании.

Выводы. Наличие языковых единиц разных уровней, носящих информацию о правовой культуре, подвергшихся ряду экстралингвистических изменений, объединенных общим дискурсом, становятся предметом исследования таких наук как лингвокультурология и когнитивная лингвистика.

Язык – базовый сегмент культуры. Юридический дискурс как отражение английской правовой культуры нуждается в формировании категориальной, понятийной, а также концептуальной систем и создании специальных словарей.

Список использованных источников

1. Алимов В.В. Юридический перевод. Практический курс. Английский язык. – М.: КомКнига, 2010. – 268 с.

2. Атабекова А. А. Иноязычные специальные концепты в межкультурной профессионально ориентированной коммуникации. – Монография. –

М.: РУДН, 2008. – 191 с.

3. Атабекова А. А. Юридический перевод в междисциплинарном контексте. – Монография. – М.: Юнити Дана, 2011. – 131 с.

4. Власенко С. В. Перевод юридического текста: когнитивные особенности номинации и реалии-профессионализмы в языковой паре английский-русский // Филологические науки в МГИМО. Сборник научных трудов № 21 (37). – М.: МГИМО(У), 2005. – С. 129 – 140.

5. Гамзатов М. Г. Техника и специфика юридического перевода: Сб. статей. – СПб., 2004. – 184 с.

6. Осакве Кристофер. Каноны грамотного юридического перевода: размышления компаративиста-цивилиста на примере сравнительной цивилистики. // Право и управление. XXI век. – 2011. – № 2 (19). – С. 61 – 65.

7. Томсон Г.В. Курс юридического перевода (гражданское и торговое право). – М.: МГИМО, 2004. – С. 8 – 26.

8. Федотова И.Г. Юридические понятия и категории в английском языке. М. – 2010. – С. 6 – 17.

9. Швейцер А.Д. Перевод в контексте культурной традиции // Литературный язык и культурная традиция. М., 1994. – С. 34 – 42.

10.Шевырдяева Л.Н. Язык современного американского судебного дискурса (на материале решений верховного суда США) : автореф. на соискание уч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.04 «Германские языки» / Л.Н. Шевырдяева, – Москва, 2009. – 25 с.

11.Nielsen, Sandro. The Bilingual LSP Dictionary. Principles and Practice for Legal Language. – Gunter Narr, 1994. – P. 10 – 16.

12.Nielsen, Sandro. Translation Strategies for Culture-Specific Textual Conventions in Bilingual Dictionaries // Lexicographica. International Annual for Lexicography, 16/2000. –P. 152 – 168.

13.Большой юридический словарь. 3-е изд., доп. и перераб. / Под ред. проф. А.Я.Сухарева. – М.: ИНФА-М, 2007. – С. 25 – 56.

14.Нелюбин Л.Л. Толковый переводоведческий словарь. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 348 с.

15.Dictionary of Law. Sixth edition. Edited by Elizabeth A. Martin, Jonathan Law. Oxford University Press, 2006. – 675 p.

16. Dictionary of Politics and Government. Third edition. Edited by P.H. Collin. Bloomsbury Publishing Plc, 2004. – 876 p.

УДК 821.512.19: 82-3

Джелилова Л.Ш.

КРЫМСКОТАТАРСКИЙ ДЕТСКИЙ ИГРОВОЙ ФОЛЬКЛОР КАК СРЕДСТВО ОБУЧЕНИЮ РОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КУЛЬТУРЕ

Аннотация. *Уровень развития родного языка отражает уровень духовного развития и культуры социума. Проблема развития речи всегда привлекала внимание лингвистов, литераторов, методистов и учителей-практиков. Ведь развитие речи — это развитие личности человека, его духовных способностей - интеллекта, мышления, моральных качеств. На необходимость работы над умением мыслить, рассуждать, доказывать и убеждать указывали отечественные и зарубежные педагоги и ученые. Изучение родного слова начинается с раннего детства в семье, а совершенствование ее происходит в дошкольных учреждениях, школе и продолжается в течение всей жизни. Овладение ею как средством познания и способом человеческого общения.*

Народное поэтическое творчество берет свое начало от глубокой древности, в них использовались выразительные средства живой речи. Эстетическое значение фольклора огромно, поскольку он обогащает знания человека о действительности, влияет на личность, развивает умение тонко чувствовать форму и ритм родного языка. Это ступенька привлечения к богатствам родной культуры и достояния культуры других народов. И обращаемся мы к фольклору, видя в нем образец и неисчерпаемый источник совершенствования родного литературного языка.

В обучении крымскотатарской литературе традиционно используются жанры фольклора, с целью развития речи. Так как известно, что усвоения детьми и подростками уровня родной речи недостаточно. Поэтому так важно сегодня успешное освоение достойного уровня коммуникативных умений и навыков у учащихся.

Ключевые слова: *детский фольклор, игровой фольклор, родная литература, игра и речь.*

Summary.*The article deals with the question of successful communication skills' development in students using their native folklore.*

The training of the Crimean Tatar literature always refers to folklore genres. They have traditionally been used for the purpose of speaking skills development. However, today's children and adolescents are in need of native language assimilation.

The level of native language's development shows the spiritual growing of society and culture. The problem of speech development has always attracted the attention of linguists, writers, trainers and practicing teachers. After all, language development is the human personality's growing, his spiritual faculties - intelligence, thinking, moral character etc. Scientists underlined the importance of developing abilities to think, argue and persuade. The study of the native word begins in early childhood in the family, and its improvement takes place in preschool, school and continues throughout the life. It's as a learning tool for mastering way of human communication.

Folk art originates from ancient times, they used expressive means of living speech. The aesthetic value of folklore is huge, because it enriches the human knowledge of reality, the impact on a person develops the ability to feel fine form and rhythm of the native language. This is a step to attract people with the riches of their own culture and heritage including other peoples culture as well. Here we turn to folklore – a sample and the inexhaustible source of the native language's improvement.

Key words: *Children's Folklore, Folklore games, Native literature, Oral playing games.*

Эстетическое значение фольклора огромно, поскольку он обогащает знания человека о действительности, влияет на личность, развивает умение тонко чувствовать форму и ритм родного языка. Это ступенька привлечения к богатствам родной культуры и достояния культуры других народов. И обращаемся мы к фольклору, видя в нем образец и неисчерпаемый источник совершенствования родного литературного языка.

В обучении крымскотатарской литературе традиционно используются жанры фольклора, с целью развития речи. Попробуем обозначить главные минусы в освоении и познании учащимися родной речи, родной литературы:

1. устная речь среднего старшеклассника или студента (крымского татарина) характеризуется неравномерностью, отрывочностью. Студент принимает ограниченное количество средств в разговорной речи родного ему языка.

2. используют лишь единичные элементы экспрессивности (эпитеты, крылатые фразы, поговорки).

3. трудный (долгий) поиск нужного слова в процессе речи и, в результате, его замещение аналогом из русского языка.

Результаты проведенных работ показали, что детский фольклор (использования его различных жанров) является эффективным средством и важным фактором успешного обучения родной крымскотатарской речи (т.е. родной литературе), формирование коммуникативной компетенции человека.

Детский фольклор - Это специфическая область устного художественного творчества, имеющего свою поэтику, форму бытования, своих носителей. Детский фольклор тесно связан с фольклором взрослых, зависим от среды его бытования, жанровой системы. Общий признак детского фольклора – соотнесение литературно-художественного текста с игрой.

В настоящее время выделяются следующие области фольклора для детей:

I. Поэзия пестования (материнская поэзия). Айненилер (рус. *колыбельные*), чынълар (рус. *частушки*), манелер (рус. *прибаутки*).

II.Детский игровой фольклор. Сайышмалар (рус. *считалки*), арадан чыкъув (рус. *жеребьёвка*).

III.Фольклор словесных игр. Сай да бакъ (рус. *сечки*).

IV.Детский календарный фольклор. Ырымлар (рус. *заклички, приговорки*).

Поэзия пестования – творчество взрослых для детей. Колыбельные, прибаутки… Они связаны с воспитанием и заботой. Колыбельные восходят к магическим заклинаниям и заговорам. Это своеобразный договор с духами гор (или предков) или иным миром. Им обещают подношение, а взамен просят сон и благополучие для ребёнка. В колыбельных присутствует обращение к животным: коню, кошке, курице. Иногда есть образы ангелов и святых, которых призывают для помощи и благословения. Есть тексты коранических молитв. Объясняется это тем, что так пытаются «обмануть/провести» болезни, мучающие ребёнка, отогнать плохой глаз. Это одна из традиционных форм охранительной магии рифмованные строки с вкраплениями некой словесной тарабарщины.

Айнени (рус. *колыбельные*)

Имеют композицию: Айя-айя (рус. *баю-баю*), потом сюжетная часть с упоминанием имени ребёнка и логически завершает песню концовка.

Традиционные колыбельные песни принято разбивать на 2 группы: *повествовательные* (о самом ребёнке, о предметах, животных, птица) и *императивные* (выражено пожелание (здоровья и т.д.))

Ай-я, ай-я баласы,
Юкъласын да бибийси.
Бу балачыкъ ярамаз,
Козь джумып да юкъламаз…
***
Юкъласын да юкъласын, айнени
Сонъ турып чапкъаласын, айнени…
***
Айя десем, ярашыр, айнени,
Гульбагъчаны долашыр, айнени,
Огълунъ олса бир бахыттыр, айнени,
Къартайгъанда таякътыр, айнени. [2]

Крымскотатарские колыбельные в русском переводе звучат так:

Баю-баю, дитятко.
Сладко спи, малютка.
Ох малютка, ты хитрец,
Сомкни глазки, наконец.

Мой малютка пусть всё спит, баю-бай.
А, проснувшись, побежит, баю-бай.
***
Сладко буду петь я баю-бай.
Ты во сне в садочке погуляй.

Есть сынок, то счастье, баю-бай.
Он опора к старости, к ненастью.[1]

Макътавлар (рус. *пестушки*). *Пестушки* от слова пестовать, нянчить, носить, воспитывать. Связаны с наиболее ранним периодом развития ребёнка помогают установить эмоциональный контакт со взрослыми. По форме эти пестушки представляют собой сложноподчинённое или простое предложение. Они лаконичны, используется парная или внутренняя рифма.

Меним улым батыр, чабып келеятыр.
Алты къоян, беш тавке алып келиятыр [2].
[Богатырь сыночек мой, и бежит скорей домой.
Шесть зайчат, тетеревов наловив.]
***
Меним къызым оседжек,
Гуль багъчада гезеджек.
Бизге таянч оладжакъ,
Юрты бахткъа толаджакъ. [2]
[Подрастёт моя дочурка,
Будет в садике гулять.
Нам на радость будет звонко
Дом наш счастьем наполнять]

Эгленджелик оюнлар (рус. *потешки*) - песни, сопровождающие игры ребёнка со взрослыми («Арманчыкъ, арманчыкъ» (рус. «На току, на току»), «Баш пармакъ» (рус. «Пальчики»), «Козьлери къана?» (рус. «А где наши глазки?»), «Чинатий пармакъ» (рус. «Мизинчик»)).

Баш пармакъ – баш къарай.
Илам пармакъ – ун элей.
Орта пармакъ – от якъа.
Аджы Ибраим – ат бакъа.
Кичкене бебий – къазаннынъ тюбин къыра. [2]

[Большой палец за головой смотрит.
Указательный – муку сеет.
Средний палец – огонь разводит.
Безымянный, Хаджы Ибраим, за конём присмотрел.
А малютка мизинец дно казана скрёб.]

Арманчыкъ, арманчыкъ.
Ичи толу ботийчик.
Бу – кетирген, бу – сойгъан.
Бу - ашагъан, бу – тойгъан.
Бу – «къана манъа?», деген.
Къыргъан къыргъан, тоймагъан… [2]

[Собрались на току козявочки.
Тот принес, этот зарезал,
Тот сварил, этот наелся.
А этот и говорит: «А мне?»,
скоблит дно казана́…]

Айтымлар (рус. *прибаутки*). Это небольшое смешное произведение, высказывание или отдельное рифмованное выражение. Это маленькие простые сказки с элементарным сюжетом.

Тавгъа бардым арабанен,
Фындыкъ джыйдым торбанен.

Арабам ёлда къырылды,

[1] Здесь и далее литературный перевод автора статьи.

Фындыкъларым тёкюльди.

Арабаны ясармыз,
Фындыкъларын топлармыз.
Чок чок этип ашармыз. [2]

[В лес поехал за орехом,
И собрал его я с торбу.

Но в пути арба сломалась,
Торба звонко рассыпалась…

Мы арбу свою починим.
И орехи все соберём.
А собравши, будем щелкать их «чок, чок»].

Детский игровой фольклор. Это очень объёмная группа словесных произведений, имеющих не самостоятельное значение, а входящее составными частями в такое сложное образование как детская игра.

В детском игровом фольклоре можно выделить 2 группы словесных текстов: игровые таксимы-прелюдии (*считалки* и т.д.) и группу текстов «вербальные игровые тексты: игровые *приговорки* (*сечки*), *припевки* и т.д.

Жеребьёвая сговорка определяет деление играющих на 2 команды. Её роль – устанавливать порядок в игре. Это лаконичные иногда рифмованные произведения, обращенные к ведущему группы. Тут есть и вопрос в котором предлагается выбор для команд игры. Создавая жеребьёвки дети часто импровизируют на основе сказок, пословиц, поговорок и загадок.

Элемеки, белемеки
Темир теки
Сексен эки бызылдавукъ
Бозма таякъ.
Акъ къуш, кок къуш,
Бош авуз тилинъни къыс. [2]

[Элемеки-белемеки
Темир сам один.
Восемьдесят две жужжалки,
Сломанные палки.
Белая птица, синяя синица.
Прикуси язык болтун перепелица.]

Саймаджалар (рус. *считалки*) - короткие стихи для распределения ролей в игре. В их основе – счёт. Многие вообще бессмысленны. Бессмысленность и «заумность» объясняется тем, что перешли они из взрослого народного творчества.

Ине, инее, изет инее,
Бекир инее,
Шама-шара, кумюштен пара,
Стамбулдан къыз кельген,
Бурумчыкънен туз кельген.
Орул-ёрул, уч да къуртул. [2]

[Выйди, выйди. Иззет выйди, Бекир выйди.
Шама-шара, монета серебром.
Прибыла девица из Стамбула к нам с добром.
И ткань, и соль привезли.
Водил, притомился. Взлетел, освободился.]

Игровые приговорки и припевки – маленькие произведения для организации игры. В них были отголоски древних обрядовых игр. Игровое действие унаследовало свои формы, правило и порядок от древних (иногда языческих) игр.

В играх дети изображали семейный быт, трудовые занятия деревни. Отзвуки язычества сохранились в играх. К игровому фольклору относят фольклор словесных игр. Это сечки, дразнилки, скороговорки.

Сай да бакъ (рус. *сечки*). *Сечки* — этостишки, сопровождающиеся ударом по дереву секущим предметом (или хлопками ладоней). В текстах сечек содержится зашифрованный счёт. Один из самых редких и древних жанров фольклора. Они связаны с процессом обучения счёту. Ритмические единицы – количество ударов по дереву (или прихлопываний ладошками).

Эки секиз, бир докъуз,
Эм йигирми, эм отуз.
Бешке болюп, бир къошсанъ…
Он алтыдыр – инансанъ.
Инанмазсанъ, сай да бакъ.
Он алтыдыр о, мытлакъ. [2]

[Дважды восемь и девятка,
Еще двадцать, еще тридцать.
Раздели на пять, прибавь один.
Получается шестнадцать.
Не поверишь, посчитай.
Обязательно шестнадцать, проверяй.]

Абдир-себдир (рус. *нелепицы*). Песенки или стишки, в которых всё поставлено с ног на голову. Благодаря перевёртышам у детей развивалось чувство комического. Смеясь над абсурдностью, учащийся укрепляется в правильности уже полученном реальном представлении о мире.

авул такътым бойнума,
Чыкътым деве ёлуна.

Деве ёлу бик базар,
Бик базарда аюв бар.

Аюв мени къоркъузды,
Къулакъларын саркъызыр,

Антар-мантар. Чек аягъын, къантар.
***
Элим белим, тахта телим.
Сыгъырым сагъдым ичмек ичюн.

Сыгъыр тепти, хораз оттю.
Бульбуль санъа селям этти.
Селями, Селями! Къайда къалгъан шу мали? [2]

Попробуем перевести колоритные крымскотатарские нелепицы на русский язык.
[Повесив на шею себе барабан,
ступил я на путь, где ходил караван.
Свернул на базар по дороге, в пути.
Там цыган живого медведя водил.
От вислых ушей его струсил я так.
Запутался в тамошних лавках, грибах…
И тут же повис на чьих-то весах.]
***
[Мои руки и спина, доски, проволока.

Подоил корову я, подоил молока.
Корова лягнула, пропел петух.
Привет передал соловушка-друг.
Селями, Селями! Где веселые деньки?]

Тезайтым (рус. *скороговорки*) - словесные упражнения на быстрое произнесение фонетически сложных фраз.

Арпачыкъ ашлагъан
Алиме апте
Агъзына аджыткъы
акъ арпа алгъан.[Тётушка Алиме привила лук. Проглотила белый горький ячмень.]

***

Ашадан гелир топал чобан,
Ясап сатар чатал сабан.
Ничюн ясап сатар топал чобан
Чатал сабан?[2]

[С низовья пришел хромой чабан.
Он мастерит и продает
соху-рогатину.
Зачем он мастерит и продает
рогатину этот хромой чабан?]

Мыскъыл(рус. *дразнилки*)- Короткие насмешливые стишки, высмеивающие то или иное качество или просто привязанное к имени ребёнка. Вероятно, они пришли из взрослой среды и выросли из прозвищ. Позднее к прозвищам добавлялись рифмованные строки и формировались дразнилки. Они высмеивают трусость, лень, жадность, заносчивость, но есть и беспричинные дразнилки. Существуют еще и отговорки от дразнилки.

Ал хораз, чал хораз,
Япышсын санъа мараз. [1]
[Петушок рябой иль белый, да пристанет к тебе зараза]

Произносит ребенок, дотронувшись до рядом стоящего товарища по игре (сравн. рус. «Икота, икота! Перейди на Федота»).

***

Ага думпа – Гулюш тата! [Ну и тумба ты, сестрица Гулюш!]

***

Оймакъ агъыз, фындыкъ бурун.
Юзюм козь, къалем къаш.
Тахта манълай, къабакъ баш. [2]

[Глазки – черный виноград, бровки – нарисованы.
Рот с напёрсток, нос – фундук.
Ну а сам ты уж - дундук!..]

• *Али, зыр дели…* [дурень Али…]
• *Дели Зылха манъа баха.* [глупая Зелиха смотрит на меня.]
• Таз Таир, сабалар хайыр! [Плешивый Таир, с добрым утром!]
• *Наркет, бар кет…* [поди прочь, Наркет.]
• *Зырзоп Мухтар джевиз сатар.* [Мухтар дурачина торгует лещиной.]
• *Ильяс – къарт папаз.* [Старый поп – Илиас.]
• *Абдюль – дюльдюль*. [Абдюль – сказочный коняка.]
• *Джанай лаф чайнай* [жвачная корова Джанай]
• *Фетий – къара ботий*. [Фетий – черный жук.]

Календарный фольклор (тылсымлы, ниет тутув айтымлары, рус. *заклички и приговорки*) они были известны как простое обучение дням недели или лунным дням, появлению молодой луны и тд.:

Бугунь айнынъ он дёрдю,
Къыз, сачларынъ ким орьдю?[Новый месяц появился. Заплелась ли, эй девица?!] [5]

•Тылсым чагъырув (рус. *заклички*, – закликать, звать). Это обращения выкрики детей к силам природы. Они обычно выкрикивались хором и на распев. Аналогичный жанр существовал во взрослой среде и носил магический характер. Остатки магического сохранились в логической задаче и обозначают некоторый договор с силами природы.

Чыкъ чыкъ, кунешим.
Къыз къыз, сен ишим.
Орталыкълар ешерсин,
Эркес къызгъын ишлесин. [1]

[Грей, солнце, смело.
Спорься моё дело.
Зеленей вокруг, природа,
Каждый весело трудись].
***
Ягъ ягъ, ягъмурым. Текне толсун хамурым.
Араба араба чамурым. Тез ягъсын ягъмурым. [2]

[Лейся, лейся дождик мой
Чашка, тестом наполняйся!
Полная арба землицы,
Начал дождик быстро литься].

•Ырымлар (рус. *приговорки*) – обращения к живым существам, произносимое каждым ребёнком по одиночке. Для этого жанра характерно подражание пению птицы или голосу животного. В ряде случаев это хитрая игра с субъектом обращения, в других детская угроза или звуковая дразнилка. Или приговор на удачу, на выздоровление.

Бар эди пек къыйметли атым,
Ерде – аягъым,
Кокте – къанатым.
Алтындай наллары,
Йипекдай джаллары.
Бир тели гъайып олса, учты къуватым. [4]

[Был у меня конь драгоценный.
На земле он – ноги мои,
На небе – крылья словно.
Золочёные подковы,
Грива чистый шёлк.
Один лишь волос гривы упадёт, сила моя пропадёт.]

Атым йыкъылды,
Нефеси тыкъылды.
Атым козюме къарай,
Менден ярдым сорай.

Атым авура,
Мени атеше къавура.
Атынъ къурсагъы бошай,
Тиленджи торбасына ошай. [4]

[Завалился мой коняка,
В горле нет дыханья.
Мне глядит в глаза бедняга,
Помощи прося.
Стал конь мой хворать,
И меня в горе бросать.
Брюхо его захудело,
Словно нищего котомка опустела]

Заключение. Крымскотатарский детский игровой фольклор сегодня с большим успехом может быть использован на уроках родной литературы в школах с крымскотатарским языком обучения. Игровой фольклор развивает у детей интерес и внимание к окружающему миру, народному слову и народным обычаям, воспитывает художественный вкус и учит хорошему, правильному.

Благодаря игровому фольклору дети развивают речь, познают животный и растительный мир, получают элементарные знания о грамматике родного языка, о арифметике и простом счёте. Дети и физически развиваются в процессе игры, постановки сценок и распределении ролей, исполнении этих ролей. [3]

Все эти задорные скороговорки, считалки и заклички можно считать устным букварём родной речи, развивающим память и прививающим любовь к родному слову, литературе.

Задачей данного пособия было первое ознакомление с видами крымскотатарского детского игрового фольклора, определение жанра (крымскотатарский детский фольклор), выделение его видов (потешки, заклички и тд.), определение важности игрового фольклора в обучении родной речи и литературе.

Литературно-художественный перевод текстов крымскотатарского детского игрового фольклора на русский язык даёт нам сравнительную картину видов игрового фольклора, отображая идентичность видов в фольклоре других народов.

Итак, мы можем сказать, что в целом любой детский игровой фольклор характерен оригинальными, яркими по форме и содержанию простыми произведениями, которые легко запоминаются в детстве и сопровождают нас своей логикой или задором всю жизнь.

Будем надеется, что данное пособие станет полезным источником для фольклористов и педагогов отечественной научной школы, а также педагогов-практиков образовательной сферы.

Список использованных источников

1. Бекиров Дж. Татар халкъ дестанлары // Йылдыз. - 1979. - №2. – С. 98-114.

2. Бекиров Дж.Къырымтатар бала эдебиятынынъ хрестоматиясы. / Дж. Бекиров. Симферополь: «Къырымдевокъувпеднешир», 2008. – 336 с.

3. Капица Ф.С., Колядич Т.М. Русский детский фольклор. Учебное пособие. / Ф.С. Капица, Т.М. Колядич. М.: Флинта-наука, 2011. – 304

4. Чора Батыр. Добруджа татар масаллары // Йылдыз. - 1994. - №3. – С. 130-154.

5. Эмирсуинова Н. К. (сост.). Къырымтатар халкъ масаллары. / Н. К. Эмирсуинова. Акъмесджит: Къырымдевокъувпеднешир, 2008.

Дзарасов А.О.

ОСВОЕНИЕ РОССИЕЙ ПЕРИФЕРИЙНЫХ ТЕРРИТОРИЙ И ЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ

Аннотация. *Статья посвящена проблеме периферии и имперского строительства в России. Лояльность, по мнению автора, обеспечивалась инкорпорацией в состав правящей имперской элиты элементов владельческих сословий местных народов. Одновременно такая социально однородная элита сделалась орудием проведения и реализации имперского универсализма по всему пространству, в рамках которого Россия предлагала свой цивилизационный проект.*

The article deals with the loyalty of the Caucasian periphery as the reflection of Imperial construction in Russia. Loyalty, according to the authors, was provided by incorporation in the composition of the ruling Imperial elite elements possessory estates local peoples. At the same time such a socially homogeneous elite became the instrument of carrying out and realization of Imperial universalism throughout the space, in which Russia offered its civilizational project.

Российское государство строилось и на протяжении веков само выстраивало вокруг себя систему протекторатов в стремлении иметь надежные границы и дружественно настроенных соседей. Цели и задачи России на Кавказе сами по себе вырастали на подвижной и изменчивой почве политических интересов. Они не были даны изначально в законченном виде, представляли процесс длительной рефлексии, обдумывались и артикулировались имперским центром постепенно. В течение определенного времени вызревали в головах, всех задействованных и уполномоченных на то акторов.

Эта постепенность и темпоральная протяженность процесса выявления необходимости и мотивации целеполагания, как и задач назначенного, естественным образом предполагала цикличность и этапы. В разное время они заключали в себе предписанную обстоятельствами актуальность, акценты, средства, участников и направление развития.

В то же время в силу ряда обстоятельств российская политическая элита не считала необходимым на вербальном уровне объяснять обществу, зачем ей нужен был Кавказ. В XIX в. состоялся отказ от прежнего курса, направленного на создание на границах империи вассальных государств и переход к курсу на инкорпорацию пограничных периферий, в том числе Закавказья и Северного Кавказа.

В этой связи, если исходить из национальных интересов собственно России, до сих пор нет ясности, что приобрело общество от «этого инфильтрата», который был силой вживлен в тело государства, сделавшись очагом долговременной и опасной нестабильности [1].

Не было ясности и в том, что делать с Кавказом после его инкорпорации. Могла ли идти речь о территории для проведения геополитической игры, или предполагалась работа по преобразованию кавказского социума, состоящего из воинственных народов, чуждых русскому духу и ведущих далекий от русского образ жизни, который предстояло насыщать новыми культурными смыслами и устройством жизни по европейским образцам [2].

Географическая экспансия серьёзно затрудняла процесс социально-экономической, политической и культурной модернизации самого имперского центра. Освоение периферийных территорий, содержание там огромной армии и обустройство новых границ – эти колоссальные затраты вряд ли шли на пользу экономике метрополии, истощали реформаторский потенциал властей, сводили экономическую политику к экстенсивному курсу[3].

Пониманию целей российской устремленности на Кавказ препятствовало отсутствие традиции публичной артикуляции целей «той или иной деятельности со стороны высших политических властей» [4]. Эти цели можно было только предполагать, анализируя общий дух Высочайших манифестов, с которыми императоры обращались к обществу, вступая на престол[5].

Способствовать пониманию целей имперского центра могли также мнения и наказы императоров уполномоченным лицам, которых они обязывали служебной деятельностью в Кавказском крае[6]. Действия уполномоченных на Кавказе лиц должны были соответствовать благоразумию и осторожности, а также практической полезности. Все частные начальники, как военные, так гражданские должны были в своей практике придерживаться общей инструкции действий, выработанной в Петербурге[7].

Цели высших властей можно было обнаружить в их обращениях к наиболее доверенным лицам. Так в письме к генералу И.Ф. Паскевичу, написанном вскоре после завершения войны с Турцией 1828-1829 гг., император Николай I говорил: «Кончив, таким образом, одно славное дело, предстоит вам другое, в моих глазах столь же славное, а рассуждении прямых польз гораздо важнее – усмирение навсегда горских народов или истребление непокорных. Дело сие не требует немедленного приближения, но решительного и зрелого исполнения...» [8].

Уже в 1842 г. в собственноручной памятной записке генералу А.И. Нейдгарту император Николай I уже писал: «Не хочу никаких завоеваний, и мысль об оных считаю преступною. Хочу упрочения нашего владычества краем, где признаю его покуда крайне шатким и неверным... Мы не можем отвечать за спокойствие и прочность нашего владычества! Из сего следует, что необходимо покорение враждебного нам населения Кавказа. Но это покорение следует исполнить не одним оружием, напротив того, действовать осторожно, неторопливо и так, чтоб куда достигнем, оттоль не возвращаться, не став твердой ногой» [9].

Назначив в середине 1840-х гг. на Кавказ немолодого графа М.С. Воронцова, успешного преобразователя Новороссии, император Николай I доверил ему реализовывать свою новую волю и новое видение ситуации – «заняться благоустройством края, наладить добрые отношения с

кавказскими племенами и продемонстрировать преимущества мирной жизни под протекторатом могущественной державы» [10].

Подтверждение этого направления в российской политике ретранслировалось императором Николаем I в 1846 г. в приватной беседе с начальником канцелярии Кавказского наместника С.В. Сафоновым. Разъясняя понимание приоритетной задачи, император Всероссийский подчеркивал: «Мы не ищем завоеваний, но – прочного устройства там, где владеем, и благосостояния присоединенных к России народов» [11].

Император был убежден в позитивности результатов такого подхода и стремился это убеждение передать всем своим подданным, недвусмысленно указав сомневавшимся: «Поверьте мне, господа, принадлежать России есть истинное счастье» [12].

Всем надлежало в повседневной деятельности добиваться главной цели и исполнить волю императора в отношении Кавказа – «связать с Россиею гражданскими и политическими узами в единое тело и заставить жителей говорить, мыслить и чувствовать по-русски» [13].

Немаловажное значение в определении содержания целей и задач России на Кавказе имели разногласия, существовавшие в элитных кругах по поводу подходов и приоритетов в отношении Кавказа. Достаточно устойчивым было мнение, приверженцы которого требовали смотреть на Кавказ как на Индию или Америку. Для этих людей Кавказ – типическая колония, богатая ресурсами, но «населенная людьми, неспособными к их освоению» [14]. Колонию следовало осваивать в интересах России и к её выгоде.

Противники такого подхода считали, что, несмотря на то, что Кавказ представляет собой «полудикий край», и потому России предстоит предпринять действительно много «улучшений и усовершенствований», видеть в нем Индию или Америку есть преувеличение[15].

Приверженцы второго подхода одержали верх. Иного быть не могло, так как Россия представляла собой тот тип имперского государства, в котором центр и периферии связывались друг с другом не столько процессом изъятия прибавочного продукта в пользу метрополии, сколько регулярным администрированием провинций со стороны имперского центра. Петербург не только не изымал ресурсы из своих периферий, но чаще всего инвестировал в них, давая тем самым им новый жизненный импульс.

Данный путь российского империостроительства имел глубокие исторические корни. Россия, вынужденная историческими обстоятельствами перманентно бороться за безопасные границы, должна была не только покорять враждебные пространства, но преобразовывать их посредством инкорпорации и адаптации в неотъемлемую часть своей государственной территории, насыщать их не только своим населением, но и социокультурными смыслами, политическими и экономическими институтами. В этой геополитической экспоненте состояло историческое своеобразие строительства российской государственности. По мнению А. Левандовского: «Инстинкт, а не расчет двигал этим процессом...», потому «... империя развивалась на органике и была устойчива и пластична» [16].

Россия не только не опустошала и не истощала свои периферии, но инвестировала в них «цивилизующими и инфраструктурными проектами» [17], а связанные с империостроительством затраты распределяла относительно равномерно, привлекая на обустройство провинций также средства, собранные в виде налогов с жителей имперского центра. В этом смысле кавказская периферия ничем не отличалась от всех прежних периферий, входивших в геополитическое пространство Российского государства.

Российская империя как политическое и социокультурное пространство, была более универсальной системой, чем её официальные артикуляции, задаваемые официальной религией и культурой. Российское государство, по мнению В.С. Ерасова и согласных с ним Д.А. Ванюкова, И.И. Кузнецова, Д.В. Самсонова, само по себе выступало носителем наиболее универсального принципа, способного объединять разноликий конгломерат социальных и культурных структур всех инкорпорировавшихся периферий. Именно имперская государственная универсальность «смогла обеспечить выход за локальные пределы, соединяя в себе Запад и Восток, Север и Юг..., обеспечивая несомненное единство пространства и населения в политическом, административном, а в определенной степени – и хозяйственном планах» [18].

Установленная в действиях центральных властей постепенность была той инструментальной предопределенностью, от которой им нельзя было отказаться при определении своих целей и задач в рамках адаптации кавказской периферии. Затруднения, которые они испытывали при артикуляции целей, вырастали из сложности комплекса задач, которые требовали разрешения - военно-политических, административно-правовых, экономических, социально-культурных и этно-конфессиональных – различных для каждого локального региона.

Складывавшиеся обстоятельства не позволяли определять неизменные и универсальные цели, которые реализовывались в рамках общей стратегии, задаваемых историческими обстоятельствами геополитических императивов, потребностей выживания государства, постулатами цивилизационной миссии.

Постепенно дело выработки и пропаганды в обществе имперского целеполагания для кавказской периферии сделалось достоянием не только узкого круга бюрократии и военных, силами которых реализовывались те или иные программы, но в тот процесс стали интегрировать наиболее образованных и энергичных представителей ученой и предпринимательской среды.

В этой связи, как отмечает Вера Тольц: «Одной из центральных проблем был вопрос, как оправдать имперскую экспансию и господство над народами других культур...» [19]. На поставленный вопрос Н. Веселовский отвечал, что Россия принесла на Восток (Кавказ) цивилизацию, дала «покоренным нами азиатцам мир, спокойствие, безопасность...» [20], поскольку «беспрерывность войн и постоянное присутствие внутри Кавказа полудиких воинственных племен, враждебных развитию образования и народного благоустройства составляли резкую характеристическую черту истории Кавказа» [21].

С XVIII столетия российская элита была уверенна, что она является носителем европейских ценностей в Азии. Начиная с первой половины XIX века одной из побудительных причин продвижения российского империализма на Кавказ «стала концепция цивилизационной миссии», в рамках которой Россия вслед за Европой могла предложить «своим колониальным подданным справедливую систему правления...», учреждение европейского образования и эмансипацию женщин. Кроме того, российская элита обещала Кавказу «нести туда плоды европейской ученой мысли» [22].

С другой стороны, борясь и противодействуя пагубному для монархической России либерально-революционному влиянию Европы 30-40-х гг. XIX в., вслед императору Николаю Павловичу, большая часть дворян российского общества, а также патриотически и консервативно мыслящая часть её общественных деятелей (К. Леонтьев), считала мир Кавказа противоядием либерализму. Поскольку в горах Кавказа трудноистребимой была верность традиции, то там виделась, и сила охранительности.

К.Н. Леонтьев считал, что, поскольку либерализм, как идея и образ жизни, не прививается мусульманским народам, то для Российской многонародной империи «полезны своеобычные окраины» (в данном случае Кавказ), где в инородческой среде охранительные начала остаются прочными и спасительными для укрепления устоев государства[23].

В данной связи включение кавказского мира в мир России представлялся «как исторически и культурно необходимый фрагмент империи» [24], способный обогатить и укрепить силы государства твердостью веры и традиции.

Можно констатировать, что цели и задачи России на Кавказе по объективным законам социально-исторического развития региона не могли существовать в неизменном виде. Обстоятельства места и времени, потребности государственного существования воздействовали на определение актуальных приоритетов, которые реализовывались в поэтапной последовательности и постепенности по мере их обобщения и рефлексии.

Список использованных источников

1. Кулешов С.В. Великодержавность – это качество жизни // Родина. 1995. №2. С.96.

2. Лазарян С.С. Воронцовский Кавказ. Исторические очерки. – Пятигорск: РИА на КМВ, 2009. С.212.

3. Кулешов С.В. Указ. соч. С.96.

4. Там же.

5. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собрание 1. (ПСЗРИ). Т.XXVI. 1800-1801. – СПб., 1830.; ПСЗРИ. Собрание 2. Т.1. 1825-1827. – СПб., 1830.

6. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК). – Тифлис,1881. Т.8. С.631-635.

7. Секретное отношение военного министра графа А.И. Чернышева к командиру Отдельного Кавказского корпуса генералу от инфантерии барону Г.В. Розену, 2 октября 1832 г.//Кавказ и Российская империя. Начало XIX - начало XX вв. – СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2005. С.92-94.

8. Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50-х гг. XIX в. Сборник документов. – Махачкала, 1959. С.58.

9. Собственноручная памятная записка императора Николая I командиру Отдельного Кавказского корпуса генерал-адъютанту А.И. Нейдгарту// Кавказ и Российская империя. Начало XIX - начало XX вв. – СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2005. С.380.

10. Лазарян С.С. Указ. соч. С.214.

11. РГАДА. Ф. Воронцовы. Оп.1. Д.2470; Разговор С.В. Сафонова с императором Николаем Павловичем 28 сентября 1846 г. // Архив князя Воронцова. – М., 1892. Кн.38. С.407.

12. Цит. по: Выскочков Л.В. Николай I. – М.: Молодая гвардия, 2003. С.246.

13. Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в. Сборник документов. – Баку: Азгосиздат, 1966. С.280.

14. Зулькарнеев А.М. Закавказье для России: «колония» или губерния? Имперские проекты освоения региона 1820-30-х гг. // Уральское востоковедение. 2008. №3. С.74-83.

15. Захарова О.Ю. Генерал-фельдмаршал светлейший князь М.С. Воронцов. Рыцарь Российской империи. – М. ЗАО Центрполиграф, 2001. С.324.

16. Левандовский А. «Сибирь из нас не вытянешь...» // Родина. 1995. №2. С.99.

17. Мюнклер Г. Империи. Логика господства над миром: от Древнего Рима до США / Пер. с нем. Л.В. Ланина. – М.: Кучково поле, 2015. С.115.

18. Ерасов В.С. Выбор России в европейском пространстве // Цивилизации и культуры. - М., 1994. Вып.1. С.48; Ванюков Д.А.; Кузнецов И.И., Самсонов Д.В. Имперские проекты. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. С.49.

19.Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / Пер. с англ. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. С.51.

20. Цит. по: Тольц В. Указ. соч. С.51.

21. Романовский Д. Кавказ и Кавказская война. Публ. лекции, прочит. в зале Пассажа в 1860 г. Ген. штаба полковником Романовским. – СПб., 1860. С.24.

22. Тольц В. Указ. соч. С.52, 54.

23. Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. – М.; СПб., 1913. Т.7. С.374.

24. Гордин Я.А. Зачем России нужен был Кавказ? Иллюзии и реальность. – СПб.: ЗАО «Журнал «Звезда», 2008. С.64.

Дудко А.В.

ПОНИМАНИЕ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ В РАЗРЕЗЕ ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ

Аннотация: *В статье рассматривается понятие времени в философии с точки зрения формирования предпринимательской компетентности. Даётся обоснование выбора эллинистического понимания времени как наиболее актуального для решения проблемы. Учитывая фактор быстроменяющегося мира необходимо соотнести выбранный эллинистический подход к пониманию времени с современными реалиями и дать рекомендации в области тайм-менеджмента.*

Ключевые слова:*время, предпринимательская компетентность.*

Summary:*The article deals with the concept of time in philosophy in the context of the development of entrepreneurial competence. This article gives the rationale for choosing the Hellenistic understanding of time as the most relevant for solving the problem. Considering the factor of the rapidly changing world it is necessary to correlate the chosen Hellenistic approach to the understanding of time with the modern realities and to give recommendations in the field of time management.*

Keywords:*time, entrepreneurialcompetence.*

Специфика быстроменяющегося мира и процесс глобализации диктуют современные условия поведения во многих сферах хозяйственной деятельности. Невозможность точного долгосрочного планирования в наши дни ставит перед сферой современного тайм-менеджмента (управления временем) задачи нового уровня, решить которые можно используя фундаментальный философский подход к понятию «время». Соответственно, говоря о тайм-менеджменте в разрезе формирования предпринимательской компетентности, необходимо соотносить современные трактовки этого

вопроса с фундаментальными философскими представлениями: только такой путь позволит сформировать целостную компетенцию, а не просто освоить набор разрозненных, временами взаимопротиворечивых навыков.

Время – фундаментальное понятие онтологии. В истории философии оно получало разные трактовки, от субстанциального понимания до трактовки времени как свойства человеческого восприятия. Для наших задач наиболее актуальным, на мой взгляд, представлением времени является эллинистический подход, основанный на античной мифологии. Даже терминологически «хронология» происходит от Chronos — «отец-время» «с его неумолимым серпом», получившийвласть над Землей и побежденный Зевсом; эта победа может быть проинтерпретирована как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

Этот мифологический фрагмент даёт важнейшее понимание времени, а именно возможность разделения событий человеческим сознанием на прошлое и будущее, возможность выделять отрезки времени и давать им имена и оценки. Античная же традиция впервые говорит и о ценности личного времени – Л.А. Сенека в своих «Нравственных письмах к Луциллию» пишет: «Все у нас чужое, только время – наше» [1, 5]. Итак, я полагаю, что для практики предпринимательской деятельности принципиально важно 1) умение оперирования с отрезками времени как некоей объективной данностью, требующей субъективной оценки и/или интерпретации и 2) «бережливое» отношение ко времени как к ценности.

1) Понимание интервальности времени напрямую связано с техникой предпринимательского планирования. Здесь важно учитывать скорость изменения современного мира, причем превалирующим фактором изменения является информационная составляющая. Очень точно об этом пишет Дж. Фрайд: «Если вы не предсказатель, то долгосрочное бизнес-планирование будет для вас не более чем фантазией. <…> Переименуйте ваши бизнес-планы в бизнес-догадки, финансовые планы в финансовые догадки, а стратегическое планирование — в стратегическое угадывание. <…> Превращая догадки в планы, вы вступаете на опасную территорию. Планы позволяют прошлому управлять будущим. <…>планы несовместимы с импровизацией. [2, 25]

Опираясь на эту и другие идеи Фрайда [2], а также анализируя «полусакральное» отношение ко времени древних греков, мы можем сделать ряд практических выводов для техники предпринимательского планирования:

1. Неправильно говорить «до» или «к». Мы не можем управлять Кроном; если мы берем на себя смелость речевого освоения интервала времени, нужно быть с ним предельно аккуратным. Если говорят «до двери», то возникает вопрос - в каком месте маршрута событие должно произойти? Если говорят «до 1-го января», то необходимо понимать, что и 1-е августа, и 1-е сентября, и даже 31-е декабря – это все до 1-го января. Т.е. если говорят «до чего-то», то сложно рассчитать скорость движения. Не понятно, с какой скоростью двигаться. Тоже самое с использованием понятия «в течение»: сложно рассчитать скорость движения.
2. Неправильно говорить «через»: через год от чего? Как эта формулировка должна меняться с течением обозначенного срока?
3. Также неправильно говорить «когда мне будет столько-то лет». Лучше задать вопрос: а когда мне столько будет?

2) Сроком достижения цели является момент завершения цикла. Как раз видение цикла «в целом» выражает на практике ценностное отношение ко времени. Назначая срок достижения цели, необходимо установить дату, когда цикл должен завершиться: только такое обращение с временным интервалом может быть эффективным. При этом не стоит нарушать традиционные временные интервалы – неделя длится от понедельника до воскресенья, месяц – с 1го до 30(31)го числа. Человеческая деятельность должна коррелировать с ритмикой этих циклов; поэтому терминальные даты стоит устанавливать в конце такого естественного цикла – последний день рабочей недели, последний день месяца и т.п.

Подведем итог. Понимание интервальной природы времени и восприятие времени как ценности позволит сформировать бережное (или – бережливое?) отношение ко времени. Это оказывается принципиально важным для формирования компетенции планирования предпринимательской деятельности.

Список использованных источников

1. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. – М.: Наука, 1977.

2. Фрайд, Дж. Rework: бизнес без предрассудков / Джейсон Фрайд, Дэвид Хайнемайер Хенссон; пер. с англ. Ивана Сывороткина. — 9-е изд. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 197 с.

Дункевич С. Г.

СПЕЦИФИКА ХОРЕОГРАФИЧЕСКОГО ОТОБРАЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ТАНЦА

Аннотация*. В работе характеризуется специфика философского отражения действительности как актуальная проблема философии танца. Рассматриваются различные теории и концепции, составляющие анализ танца как философского и социокультурного феномена. Утверждается рост интереса к эстетической значимости выступлений представителей хореографического искусства. Анализ танца проводится на феноменологическом, онтологическом и гносеологическом уровнях. Формулируются выводы, что новое направление научной мысли – философия танца исследует танец как социокультурное явление на разных уровнях, феномен эмоциональной ауры, а также воздействие на зрителей хореографического искусства.*

Summary*. The article reveals the specificity of philosophical reflection of reality as an important problem of the philosophy of the dance. Discusses the various theories and concepts that make up the analysis of dance as a philosophical and socio-cultural phenomenon. Affirms the growing interest in the aesthetic significance of the speeches of the representatives of choreographic art. Analysis of dance is held on the phenomenological, ontological and epistemological levels. Formulate conclusions that the new direction of scientific thought – the philosophy of dance explores dance as a sociocultural phenomenon at different levels, the phenomenon of emotional aura, and the effect on the audience of dance.*

Исходя из анализа научной литературы, нам известно о разработках космологической, биологической, социологической и психологической концепций танца. В последние же годы появляется все больше трудов, формулирующих особую область исследования – философию танца.

Танец с философской точки зрения может отображать ту или иную философскую категорию, как в настоящем, так и в исторической ретроспективе. Исторически, в его ритме, в движении мог отражаться процесс работы представителей той или иной профессии. Чувство ритма в танце носит природное, биологическое происхождение, которое по праву сопоставляют с дыханием, с биением сердца и т.п. Еще в древности любое движение в том или ином танце просматривали в природе – в полете птиц, в движении рыб, считая танец, в определенном смысле, слепком природы. Он также может демонстрировать национальную эстетику, любовь к Отечеству, к стремлению познать идеал красоты. По мнению философов и этнологов танец может воплощать в себе не только этнические традиции, но и порывы его души, самые глубокие слои ментальности того или иного этноса [1].

При анализе научно-исследовательской литературы последних лет можно убедиться, что философия танца начинает рассматриваться, в том числе и в качестве методологической базы теории и методики танца.

Одними из первоочередных проблем, освещаемых в работах исследователей по данной проблематике, являются вопросы содержательного наполнения, оценки, отражающей эстетическое значение выступлений танцоров, а также поиска методологических и методических оснований попроблемам разработки структуры мастерства их исполнительства. Философия танца как отрасль среднего уровня пытается понять природу и сущность самого понятия «танец», дать его всесторонний философский анализ.

Как уже было сказано выше, философия танца может быть направлена как на поиски методологических и методических основ разработки структуры мастерства исполнительства танцоров, так и на постановку проблем, связанных с направленностью их эстетического воспитания.

Стоит отметить, что злободневность данной проблематики со временем становится все более актуальной. Это может быть связано со стремительным ростом интереса к эстетической значимости выступлений представителей хореографического искусства. Актуальными являются аспекты, связанные с анализом восприятия танца со стороны зрительской аудитории и, соответственно, ее склонность к эстетическому сопереживанию.

Научные изыскания, связанные с осмыслением природы и значения танца, как и поиски современных «красок» в средствах выражения его исполнителей, дают основание исследовать танец как феномен культуры [3]. В связи с этим, ряд исследователей задаются вопросом – почему же до настоящего времени имеются сложности с определением философского статуса танца?

Как правила исследователи, исходя из основных принципов философии танца проводят его анализ на феноменологическом, онтологическом и гносеологическом уровнях.

Феноменологический анализ танца заключается в исследовании феномена танца как объекта (предмета) действительности, необходимости выявления его сущности, рассмотрения его свойств, превращающих танец в необычное, редкое, исключительного рода явление в духовной жизни индивида.

Вторым основополагающим компонентом в танце, который требует в его определении принципиальных уточнений, является ритм. Ритм выступает в качестве важного средства при создании композиций художественных творений и одним из определяющих компонентов в формировании сценического образа: посредством определенного ритмического строя ему возможно придавать соответствующую эмоциональную окраску. Исследователи анализируют такие разновидности сознания как ритмочувствование и ритмомышление, которые понимают, как «способность через внешне выраженный ритм улавливать внутренние пульсации объектов».

Онтологический анализ танца связан с анализом его «природы», убеждением в том, что онтологию хореографического искусства определяет категория «игра», а определение ее роли, как известно, неоднократно кардинально пересматривалось.

Гносеологический анализ танца связан с повышенным акцентированием внимания исследователей к проблемам, которые связаны с влиянием хореографического искусства на формирование личности, ее социализацию и эстетическое воспитание [2].

В силу своей специфики, универсальности и смысловой содержательности, танец выступает в качестве одного из постоянных проявлений жизни человека и имеет большое значение в культурном пространстве социума. Ведущая функция танца обуславливается в большей степени его пластической природой, нежели двигательной. Естественная пластика в танце выступает в качестве «зеркала души», а ее зрелость наполняется с годами и опытом.

Таким образом, новое направление научной мысли – философия танца формирует не только представление о содержании художественного образа, исследуя танец как социокультурное явление на разных уровнях, но и может исследовать феномен эмоциональной ауры, а также воздействие на зрителей хореографического искусства.

Список использованных источников

1. Герасимова И. А. Философское понимание танца / И. А. Герасимова // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 50-56.

2. Гиршон А. Танец как метафора и не только / А. Гиршон // Танцевальная импровизация. Теория, история и практика. Альманах 1. М. 1999.

3. Герасимова И. А. Гармония индивидуального, и универсалия отражения в танце / И. А. Герасимова // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. М., 1998. С. 149.

Егоров Я. А.

ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ «РОССИЯ И ЗАПАД» В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ И.В.КИРЕЕВСКОГО

В статье предлагается обзор социально-философских воззрений славянофила И.В.Киреевского в проблематике «Россия и Запад». Автор приходит к выводу, что И.В. Киреевский видит противопоставление «Россия и Запад» именно в аспекте типов духовности, т.е. религиозных парадигм.

***Ключевые слова**: древнерусская образованность, европейская философия, западноевропейское просвещение, Киреевский, Россия и Запад.*

The article is devoted to the survey of the socio-philosophical Slavophile I.V.Kireevsky`s views in "Russia and the West" problems. The author concludes that I.V.Kireevsky sees the opposition between "Russia and the West" in the aspect of spirituality types, i.e religious paradigms.

***Keywords:** Old Russian education, European philosophy, Western European education, Kireyevsky, Russia and the West.*

Введение. Актуальность исследования данной темы определяется двумя факторами: во-первых, именно в сравнении с Западной Европой определялась и определяется национальная идентичность России; во-вторых, смелость и грандиозность проекта нового типа философии, основанной на святоотеческом наследии и православном духовном опыте, – проекта, лишь очерченного в своих основных принципах в поздних статьях И.В.Киреевского, до сих пор осмыслены явно недостаточным образом.

Цель исследования: определить место и роль противопоставления «Россия и Запад» в социально-философских воззрениях И.В.Киреевского.

Результат исследования.От разрешения дилеммы «Европа–Россия» зависит очень многое в нашем мировоззрении. «Золотая середина» в этой теме встречается не часто. Мы склонны или преувеличивать достоинства западноевропейской жизни, или, напротив, ставить все их под сомнение. Именно по этой демаркационной линии проходит разделение идеологических позиций. Одни превозносят высокие достижения либерализма, другие разносят в пух и прах «либертарианство», не видя разницы между ними, и понятно почему: эти два явления выросли из одного корня, да и сами слова-то однокоренные, хотя и означают разное. Первое слово происходит из слова «свобода», то второе — от слова «вольнодумство», «распущенность».

Мы же рассмотрим самое начало идеи социально-философского оформления исторического противостояния славянофильства и западничества в середине XIX века.

Важнейшей составляющей государственной политики России с XVII века стала политика европеизации. Из Европы, признанного источника просвещения и культуры, заимствовались не только технические достижения, но и сам образ жизни. Начиная с Петра Великого, европеизация становится не только основой официальной правительственной политики, но и культурно-политической миссией петербургского Самодержавия.

Под словом «просвещение» стал пониматься перенос европейской социально-философской мысли, европейских форм культуры в Россию. Любое сомнение в этой миссии ощущалось вызовом не только самой монархии, но и образованному обществу. Поэтому историки отмечают гражданскую смелость славянофилов, которые первыми бросили перчатку устоявшимся мнениям [1, 264]. Славянофилы, в отличие от многих западников, очень хорошо знали Запад, подолгу жили там, знали европейские языки и культуру. По их убеждению, наука, достигшая в Европе огромных успехов, «оторвалась от неба», и поэтому миссия России, утверждали они, состояла в преображении просвещения, «ибо в истинном познании должен участвовать не только рассудок, но и все свойства души» [1, 273.].

Славянофилы первыми поставили перед русским самосознанием тему Востока и Запада. Раздумья И. В. Киреевского на тему «Россия и Европа» отражены во многих статьях, одна из которых так и называется «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852)

В одной из первых своих статей в журнале «Европеец» «XIX век» (1832) Киреевский призывал расстаться со старым и усвоить «новое просвещение». Под «новым просвещением» сам Киреевский понимал именно научную мысль, которой так богата была Западная Европа.

Сподвижник и друг И. В. Киреевского А. С. Хомяков считал путь Киреевского от «Европейца» к «Москвитянину» (в 1844 тот ненадолго стал его главным редактором) и перемену его мировоззрения знаковым. «Не символ ли это необходимого пути, по которому должно пройти наше просвещение?», —писал он [3, 4.]. Если в статье «XIX век» Киреевский предлагал искать просвещения на Западе, то в статье «В ответ А. С. Хомякову» (1839) он уже твердо заявил о существовании самобытного начала русской философской мысли и указал, что искать его надо в первую очередь в многовековых традициях Православной Церкви. Важным событием в жизни Киреевского стало участие в издании святоотеческих произведений в Оптиной пустыни. Киреевский открыл Оптину пустынь для многих своих друзей. В Оптину началось настоящее паломничество русской интеллигенции. Гоголь и его друг Максимович,Т. Н. Грановский. Постепенно Козельская Введенская Оптина пустынь стала оказывать мощное влияние на Философскую мысль и отечественную культуру XIX столетия. Ее частыми посетителями стали К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, а позже — и Лев Николаевич Толстой.

Западноевропейское просветительное начало Киреевский определяет, прежде всего, как логическое, умственное, аналитическое, подчеркивая его неполноту. «Поэтому, вполне оценивая все отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в конечном развитии она своею болезненною неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским. Я припомню только, что все высокие умы Европы жалуются на

теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета, — одним словом, ищут веры и не могут найти ее у себя, ибо христианство на Западе исказилось своемыслием» [3, 8.].

Киреевский показывает отличие в отношении к западноевропейскому просвещению простого народа от знати: «Русский простолюдин рад учиться у немца, чтобы быть умнее, однако же лучше хочет быть глупым, чем немцем. Русский образованный класс рассуждает иначе: он лучше хочет быть глупым ничтожеством, чем быть похожим на русского» [3, 55.].

И. В. Киреевский соглашается с Хомяковым, что обычный путь — от западничества к славянофильству — проделывает сознание многих современников: «Большая часть людей, следивших за явлениями западной мысли, убедившись в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, неоцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния... [3, 159-160.] Чтобы найти эти начала, пишет философ, «надобно искать», так как они не раскрылись во всей очевидности. Вследствие посторонних и случайных причин Россия была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, поэтому это именно «начала». Чтобы лучше высветить их, автор сравнивает корни, основы западноевропейского и отечественного просвещения.

Три особенности присущи европейской философской мысли: 1) особая форма христианства; 2) особый вид образованности древнеклассического мира; 3) особые элементы, из которых сложилась Европейская государственность.

Античная образованность была известна Европе только в ее римском варианте, «но другая сторона ее, образованность греческая и азиатская, в чистом виде своем почти не проникала в Европу до самого почти покорения Константинополя». То есть великая раннехристианская культура, развившаяся из синтеза культуры древнегреческой и новой, христианской, в том числе александрийская, антиохийская и другие совершенно не были известны в Европе. Между тем, писал Киреевский, Рим не был представителем всего античного просвещения: ему принадлежала образованность материальная, тогда как умственная принадлежала культуре греческой. Еще большее влияние на европейскую культуру оказал разрыв церквей, западной и восточной.

«Когда же в XV веке греческие изгнанники перешли на Запад с своими драгоценными рукописями, то было уже поздно. Образованность Европы, правда, оживилась, но смысл ее остался тот же: склад ума и жизни был уже заложен. Греческая наука расширила круг знания и вкуса, разбудила мысли, дала умам полет и движение, но господствующего направления духа уже изменить не могла» [3, 166]. Импульс культурному всплеску Ренессанса в Западной Европе дала именно греческая культура, пришедшая туда сначала с крестоносцами, основательно разграбившими цветущие города Востока, а затем после падения Византии.

Наконец, государственность Западной Европы возникла из непрерывных войн, под сильным влиянием обычая германских языческих племен.

В России же все три элемента были по характеру другими. Христианство, воспринятое от Греции, она хранила в тесной связи с Вселенской Церковью; античность узнавала только через учение христианское, которое не встретило в ней сопротивления развитой языческой культуры, как в Западной Европе. Враги, угнетавшие Россию, всегда оставались вне ее, не мешаясь в ее внутреннее развитие. Они останавливали развитие просвещения, но не могли изменить его внутреннего смысла. Государственность возникла путем собирания земель вокруг центра. Это собирание происходило разными путями, чаще мирными, реже — военными [3, 166].

А. С. Хомяков в работе «По поводу статьи Киреевского “О характере просвещения Европы и его отношению к просвещению России”», дополняя некоторые положения своего друга, писал: «Западные народы развились быстрее в сфере просвещения потому, что имели несколько его начал; Русь же только одно — веру, “а вера разумная далеко не обнимала земли, которой большая часть была христианской более по наружному обряду, чем по разумному сознанию... В русском народе недоставало положительного христианства”» [4, 129.].

Осмысливая замечание Хомякова, причину такого положения вещей Киреевский анализирует в подготовительных отрывках к предполагаемому большому философскому труду, которые были опубликованы его друзьями уже после его смерти: «Древнерусская православно-христианская образованность, лежавшая в основании всего общественного и частного быта России, заложившая особенный склад русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшая особенный характер коренных русских нравов, проникнутых постоянной памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному, — эта образованность, которой следы

до сих пор еще сохраняются в народе, была остановлена в своем развитии прежде, чем могла принести прочный плод в жизни или даже обнаружить свое процветание в разуме. На поверхности русской жизни господствует образованность заимствованная, возросшая на другом корне. Противоречие основных начал двух спорящих между собой образованностей есть главнейшая, если не единственная причина всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в Русской земле».

Киреевский говорит о необходимости синтеза этих двух типов просвещения: «Примирительное мышление», основу которого составлял бы корень древнерусской образованности, а развитие — все достижения западной культуры и в «подчинении выводов ее образованности господствующему духу православно-христианского любомудрия», могло бы стать началом новой умственной жизни [3,269].

Вторым событием, повлиявшим, по его мнению, на недостаток «положительного христианства» в России, был раскол церкви: «в конце XV и в начале XVI века были сильные партии между представителями тогдашней образованности России, которые начали смешивать христианское с византийским и по византийской форме хотели определить общественную жизнь России, еще искавшую тогда своего равновесия, то мы поймем, что... в этом самом стремлении и начинался упадок русской образованности... Как скоро византийские законы стали вмешиваться в дело русской общественной жизни и для грядущего России начали брать образцы из прошедшего порядка Восточно-Римской империи, то в этом движении ума уже была решена судьба русской коренной образованности. Подчинив развитие общества чужой форме, русский человек тем самым лишил себя возможности живого и правильного возрастания в самобытном просвещении и хотя сохранил святую истину в чистом и неискаженном виде, но стеснил свободное в ней развитие ума и тем подвергся сначала невежеству, а потом, вследствие невежества, подчинился непреодолимому влиянию чужой образованности» [3, 270–271].

Выводы:

1. Оппозиция Россия – Запад утверждается И.В.Киреевским, в первую очередь, именно в аспекте типов духовности, религиозных парадигм. Россия и Православие сохранили во всей чистоте и полноте христианскую основу, “правильную философию христианства”, которые заключаются в патристике и аскетике, – однако они не дали им никакого развития. Напротив, на Западе все социальные и духовные формы получили активнейшее развитие, но это развитие строилось на неверных основаниях, в которых христианство смешивалось с язычеством, а начала духовные со светскими. В итоге, оба типа как бы восполняют друг друга: «В нашей Церкви ... совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы». [2, 120.]

2. И.В.Киреевский выделяет и ряд других граней оппозиции, что стали впоследствии общим местом во всех сопоставлениях Запада и России: на Западе – принцип автономии и суверенных прав индивида, господство внешних норм, примат логики и рационализма; в России же взамен права – правда, социум – не из атомов-индивидов, а из малых общностей, органически входящих друг в друга (семья, сходка, вече), и выше рациональных принципов – Предание Вселенской Церкви.

3. Причины недостаточного развития христианства в российском просвещении философ видел: а) в длительном господстве монголо-татарского ига; б) в победе «византийской» партии во времена раскола. Но иноземная образованность, пишет Киреевский, не может принести даже тех плодов, какие она приносит в других странах, потому что вся жизнь у нас проникнута другим смыслом. Причем в нравственном отношении такое противоречие еще вреднее, чем в умственном: «В обычаях и нравах своих отцов русский человек видит что-то святое; в обычаях и нравах привходящей образованности он видит только приманчивое или выгодное, или просто насильственно неразумное. Потому обыкновенно он поддается образованности против совести, как злу, которому противостоять не нашел в себе силы» [32, 270–272].

4. Таким образом, мы не можем говорить о противопоставлении Киреевским отечественной и западноевропейской культур, но скорее, о поиске общего пути их развития и взаимообогащения.

Список использованных источников

1. Ефремов А. В. Иван Киреевский: «Россия и Европа». // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI веков (К 200-летию со дня рождения). Сб. науч. статей. М., 2007

2. И.В.Киреевский. В ответ А.С.Хомякову // Полное собр.соч. в 2-х тт. под ред.М.О.Гершензона. Т.1. М.1911. - 289 с

3. Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002. - 662 с

4. Хомяков А. С. Избранные статьи и письма. М., 2004. - 480 с

Еникеев А. А.

ПОВТОРЕНИЕ КАК СТИЛИСТИЧЕСКИЙ ПРИЕМ ТЕКСТА В ПОСТМОДЕРНЕ

Аннотация. *Статья посвящена обсуждению специфики текста в культуре постмодерна. Акцент делается на стилистические и поэтические особенности текста эпохи постмодерна. Описываются подходы к стилистике текста У. Эко, который обозначает «проблему повторения» в качестве главного механизма порождения текстов. Основные формы повторения, которые получают свою характеристику в работе: «retake», «remake», серия, интертекстуальный диалог. В статье делается вывод о необходимости дальнейших исследований в данном направлении.*

REPETITION AS A STYLISTIC DEVICE OF THE TEXT IN THE POSTMODERN

Abstract. *The article is devoted to discussing the specifics of the text in postmodern culture. The emphasis is on stylistic and poetic features of the text in the postmodern era. Describes approaches to style text Umberto Eco, which stands for «the duplication problem» as the main mechanism of generation of the texts. The main forms of repetition which get their characteristics in the work: «retake», «remake», the series, intertextual dialogue. In the article the conclusion about the need for further research in this direction.*

Принято считать, что постмодернизм составляет неотъемлемую часть того контекста, в котором находится современная культура и общество. Однако в вопросе о поэтике и стилистике текста, по-прежнему актуальной является демаркационная линия между текстом, производимым с использованием стратегий эпохи модерна и механизмами порождения текста в культуре постмодерна. Известный исследователь постмодерна, итальянский семиотик Умберто Эко называл этот процесс как стратегию «инновации и порождения» [5, 25]. Анализируя стратегии масс-медиа, в частности такие явления как китч и авангард, Эко пытается провести линию между массовой и элитарной культурой, точнее текстами, производимыми этими видами культуры. Следует заметить, что в эпоху постмодерна различие между китчем и авангардом, равно как и различие между массовой и «высокой» культурой нивелируются. Постмодернизм немыслим без массовой культуры, именно у нее он учился техникам стимулирования восприятия и манипулирования общественным сознанием, язык и тексты постмодерна – это тексты массовой культуры с присущей ей поэтикой и стилистикой.

Стилистически тексты массовой культуры и тексты, которые мы маркируем в качестве постмодернистских, легко перепутать, поскольку и те, и другие продуцируют легкое, ироничное, развлекательное отношение со стороны потребителя, то есть читателя. Однако между ними есть одно существенное различие: китч не способен «развлекать, не отвлекаясь от проблем», в то время как постмодернизм ориентируется на такую публику, которая способна оценить поэтику того или иного текста, его «сделанность». То есть кроме повторения, подражания, симуляции тексты культуры постмодерна дают новое знание, они не просто развлекают, но и чему-то учат.

Следует заметить, что эволюция текста в эпоху постмодерна и процесс выработки им своей оригинальной стилистики непосредственно связан с изменением читательских предпочтений или, говоря языком Эко эволюцией «интерпретативных сообществ». Ключевую роль здесь играет понятие метафоры и ее различное толкование в эпоху модерна и постмодерна [3, 32-34]. Для эпохи модерна метафора как способ обозначения одной вещи посредством другой была ценной в силу той новизны и оригинальности взгляда на всем известные вещи, которую она несла. Если метафора, которая используется в тексте эпохи модерна, не оригинальна и является лишь приятным повторением уже известного мотива, то ей отказывается в художественной ценности, а ее автор становится не более чем ремесленником. В культуре постмодерна, наоборот, авторы текста не стремятся создать что-то поистине новое и оригинальное, но хотят лишь напомнить о чем-то, намекнуть на всем известное, скрыто процитировать классический текст. В этом искусство современного криэйтора, копирайтера, автора текстов, ремесленника слова.

В оправдание постмодернизма следует сказать, что, начиная с древнегреческой классики и до эпохи модерна для определения сущности искусства, равно как и ремесленного мастерства

использовался один термин – «технэ», которым обозначалась и работа парикмахера, и судостроителя, и художника, и поэта. От этого термина происходит современное понятие техника, также можно вспомнить, что слово произведение и слово производство однокоренные, все это благодаря греческому «технэ». Тексты классического периода, в отличие от модерна, не обязательно стремились к новизне и оригинальности любой ценой, достаточно было создать прекрасную, добротную копию «вечного образца». Повторения, цитаты и затертые метафоры не то чтобы приветствовались, но уж точно не осуждались. Подобную ситуацию мы встречаем и в стилистике текстов эпохи постмодерна, которая таким образом оказывается ближе классическим образцам, чем текстам модернизма. Все это, повторимся, благодаря чисто постмодернистской неразличимости между произведением искусства и промышленным производством, между образцами массовой и элитарной культуры. Постмодернизм безразличен к новизне как таковой, но весьма чувствителен к уже циркулирующим в культуре образам и образцам. В этом смысле постмодернистский текст стилистически является более классическим, чем текст эпохи модернизма, что само по себе весьма парадоксально [2, 334-338].

Главным объектом критики со стороны модернизма были такие присущие как классической, так и постмодернистской традиции стратегии текста, как повторение, копирование, цитирование, подчинение структуре, избыточность. И особенно один важный процесс, о котором следует говорить отдельно, в связи со стилистикой и поэтикой постмодернистских текстов, речь идет о серийности или скорее «сериальности» их функционирования в современной гуманитарной культуре. Сериальность венчает собой несколько типов повторений, типичных для современных текстов. Сериал становится типом мышления и организации культурного текста, феноменологически слабо отрефлексированным в современной гуманитарной науке.

Для понимания сущности происходящих процессов обратимся к взглядам У. Эко. Первый тип повторения Умберто Эко называет «retake» или повторная съемка. В этом случае еще раз обращаются к персонажам, имевшим успех в другом повествовании, и рассказывается то, что с ними произошло после их первого приключения. Узнаваемый и полюбившийся герой обеспечивает через повторение собственного образа успех текста или визуального повествования. В качестве примера этого типа повторения можно назвать «Двадцать лет спустя» А. Дюма или «Звездные войны» Дж. Лукаса. Особенностью повторной съемки можно считать то обстоятельство, что не существует никакого правила, чтобы узнать, должна ли вторая серия (второй фильм) воспроизводить первую или это может быть свободная «вариация на тему», или даже абсолютно новая история с теми же героями.

Второй тип повторения называется «remake», что можно перевести как «переделка». Речь идет о том, чтобы заново рассказать историю, которая когда-то имела успех. В истории литературы имеются также псевдоремейки, которые появлялись всякий раз, чтобы сказать нечто иное. Можно сказать, что практически все произведения Шекспира – это ремейки предшествующих историй. Сознание современного потребителя весьма благосклонно к подобному типу повторения, поскольку оно позволяет совместить «очарование старины», прикоснуться к древности и в то же время получить продукт (текст или фильм) в современной упаковке, то есть с использованием современных выразительных средств.

Третий тип повторения называется «серия» и это более сложная и иерархически организованная структура текста. Эко подчеркивает то обстоятельство, что серия распространяется на определенную ситуацию и ограниченное количество постоянных персонажей, вокруг которых вращаются персонажи второстепенные. Эти второстепенные персонажи на самом деле играют очень важную роль, поскольку именно они должны создавать впечатление, что новая история отличается от предыдущей, хотя на самом деле нарративная интрига сериала не меняется. В каком-то смысле серия удовлетворяет инфантильное желание потребителя слушать всегда один и тот же рассказ, удовлетворяя потребность «возврата к идентичному». Ситуация узнавания и предвосхищения результата действий добавляет к этому желанию модус сопричастности, что также психологически оправданно. Согласно Эко, мы размышляем не о том, что «автор построил свой рассказ таким образом, чтобы я мог разгадать его конец», но скорее о том, что «я был достаточно сообразителен, чтобы угадать, чем все закончится, несмотря на усилия автора сбить меня с толку» [4, 233-261]. Здесь имеет место своеобразная «игра в детективов» между автором текста и его читателем.

Разновидностью серии можно считать такой тип повторения, как «сага». Сага отличается от серии тем, что здесь прослеживается эволюция одной семьи в определенный исторический промежуток времени. Сага генеалогична, это рассказ о старении человека, семьи, группы людей или народа. Сага может развивать как одну линию (жизнь героя от рождения до смерти, затем наступает

очередь его сына, внука и т.д.), так и принимать форму дерева, когда есть некий патриарх, от которого ответвляются различные потомки, каждый из которых ведет свою историю.

Последней формой стилистического повторения текста можно считать «интертекстуальный диалог», согласно которому в тексте находят свой отголосок другие, предшествующие ему тексты. Для интертекстуального диалога характерны обильные цитаты, парафразы, узнаваемые аллюзии, столь характерные для постмодернистского дискурса. Механизмом реализации интертекстуального диалога является «гипертекст», имеющий важное значение для понимания современной культуры. Важно, чтобы цитаты были узнаваемы, намеки достаточно прозрачны, часто иронично обыгрывается некое «общее место» (топос) в пространстве масс-медиа. От читателя/зрителя все же требуется достаточно широкий уровень информированности относительно описываемого, некий культурный фон, который позволит ему распознать цитаты. В противном случае текст может быть не понятым и восприниматься как «оригинал» в духе модернизма, хотя на самом деле его ценность в постмодернистской «игре в цитаты».

Следует заметить также, что названные типы повторения касаются не только художественной или литературной традиции, но имеют широкий социально-культурный контекст. Современные масс-медиа активно используют такие стратегии стилистической и поэтической организации текста, как плагиат, цитирование, пародия, ироническая реприза, игра в интертекстуальность и прочее. Понятие «оригинальность» в культуре постмодерна применимо только в качестве инварианта вариантов, что-то наподобие фрактальной структуры, каждый элемент которой повторяет образ целого, развиваясь сразу в двух направлениях (микро и макроструктуры). Вариативность современных стратегий порождения текста становится из формального принципа эстетическим приемом, причем процесс порождения носит бесконечный характер, имеет место чистая продуктивность.

Подводя итоги, отметим следующие обстоятельства, необходимые для понимания постмодернистской проблематики текста. Текст не является производной от языковых функций современной массовой коммуникации, поскольку занимает особое привилегированное положение в процессе производства человеческой субъективности. Текст парадоксальным образом оказывается первоначальной инстанцией по отношению к языку, который в свою очередь выступает не более чем средой обитания «человека читающего». Продуцирование текста в культуре постмодерна носит заведомо интерпретативный характер, то есть текст становится таковым только в процессе его комментирования и толкования со стороны читателя (пользователя), что дает повод усомниться в истинности и даже аутентичности заложенных в структуру текста неких «первичных смыслов» [1].

Процесс читательской интерпретации носит творческий характер, поэтому читатель всегда выступает в качестве своеобразного соавтора, придавая тексту его истинный смысл [5]. Изначальный автор превращается в функцию, то есть производную составляющую от социального, культурного, исторического, политического и прочих контекстов. В то же время интерпретатор текста не обладает абсолютной свободой по отношению к тексту, поскольку с одной стороны подвластен внутренним структурам этого текста, его скрытой логике, поэтике и стилистике, а с другой сам оказывается в контексте доминирующих в данный момент интерпретативных стратегий. Таким образом, открывается широкое пространство для повторных интерпретаций (реинтерпретаций) текста и можно говорить о бесконечности данного процесса в культурном контексте современности.

Стилистическими особенностями текста в культуре постмодерна можно считать его принципиальную незавершенность, фрагментарность, открытость, многозначность, игровой характер, ироничность, неопределенность, ризоматичность. Каждая из названных особенностей заслуживает отдельного рассмотрения и вдумчивого исследования.

Список использованных источников

1. Базаров Е.Ю. Многообразие жанров философского дискурса. Коллективная монография: Учеб. пособие / Е.Ю. Базаров, И.С. Бельский, А.А. Еникеев и др. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. – 276с.
2. Еникеев А.А., Аракельян А.И. Постмодернизм как современная философская концепция: методологические принципы и перспективы развития // Молодой ученый: вызовы и перспективы. Сборник статей по материалам XI международной научно-практической конференции. – М.: Интернаука, 2016, с.334-338.
3. Еникеев А.А., Мотов В.В. Метафора в теории литературы и философском дискурсе // Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения в свете современных исследований. Сборник материалов XVIII Международной научно-практической конференции. – Махачкала: ООО «Апробация», 2016, с.32-34.

4. Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике – СПб.: Симпозиум, 2006. – 412с.
5. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 502с.

Ерёмина Н.В.

ФИЛОСОФИЯ «БЕРЕЖЛИВОГО» ПРОИЗВОДСТВА – КАКНОВАЯПАРАДИГМАСОВРЕМЕННОГООБЩЕСТВА

"LEAN" PRODUCTION PHILOSOPHY – AS A MODERN SOCIETY'S NEW PARADIGM

The article gives an analysis of noospheric thinking and philosophy of lean management approach in production. The author offers hypothesis of new approach to the economical production based on the noospheric thinking. The author concludes that conception of noospheric thinking reflects in the economical production. The further development should be oriented towards evolutional development of the methods of creation and work in accordance with the principle of lean production.

Идея «бережливого» производства уже около 30 лет побуждает мировое сообщество переосмыслить не только причины экономических спадов и кризисных явлений, но и пересмотреть жизненные ценности. Вполне допустимо, что в современном обществе с доминирующими потребительскими ценностями, философия «бережливости» это - новый тренд, общекультурное явление и новая религия.

Термин «Бережливое» производство - "Lean Production" впервые был использован в статье Джона Крафчика в журнале MIT Sloan Management Review (SMR), опубликованной осенью 1988 года, под названием "Триумф Лин системы производства" В переводе с английского "lean" означает "постный, без жира, стройный". "Lean Production" ("Lean Manufacturing") - буквально "производство без жирка", производство, где нет излишеств и потерь[1], [5], [6],[8].

В русском языке нет общепринятого перевода Lean Production – термина, отвечающего английской версии. Существуют варианты и "бережливое производство", «Кайдзен», «оптимальное производство», «эффективное производство», «гибкое производство», «производство без потерь», также встречаются варианты «стройное», «щадящее», «рачительное», помимо этого встречается вариант с транслитерацией – «лин».

В терминах «бережливого» управления все, что не добавляет ценности для потребителя, классифицируется как потери и должно быть устранено. Цель лина - построение производства, способного быстро отвечать на изменяющиеся требования потребителей и получать прибыль при любом изменении рынка, в том числе при падении спроса. Таким образом, лин - это стройная философия организации и ведения бизнеса, которая затрагивает и вбирает в себя практически все аспекты деятельности компании. В рамках «бережливости», «бережливого» мышления значительный акцент делается на человеческом факторе, развитии организационной культуры. Человек выступает и модератором «бережливости», и потребителем услуги в конечно итоге: и объектом и субъектом процесса модернизации производственных процессов в частности и общества в целом, главным действующим лицом эволюционных процессов. А эволюция предполагает развитие и технологий, и концепций, и идеологий. Роль человека в построении и общества и построении мира овладевает умами великих на протяжении многих веков. Какова роль человека в эволюционном развитии?

Человек во главе всех процессов «может привести биосферу Земли к деградации и гибели, или к ноосфере – следующему эволюционно новому этапу существования биосферы, становление которой связано с развитием общества, оказывающего глубокое воздействие на природные процессы. Термин «ноосфера» (от греч. noos, sphere – сфера разума) был предложен в 1927 году французским математиком и философом Эдуаром Леруа. Соавтор ноосферной концепции - Пьер Тейяр де Шарден [10]. Ученые генерировали мысль, опираясь на понятие биосферы, которое развивал в своих лекциях в Сорбонне в двадцатых годах девятнадцатого века. В.И. Вернадский.Центральная тема учения о ноосфере - единство биосферы и человечества. Академик Вернадский в своих работах раскрывал корни этого единства, значение организованности биосферы в развитии человечества. Это позволяет понять место и роль развития человечества в эволюции биосферы, закономерности ее перехода в ноосферу [3].

Учение о ноосфере соответствует мировоззренческим представлениям о наличии глобальной эволюции, опирается на многовековую идеологему о построении идеального общественного устройства, как конечной цели социального прогресса, дает научное обоснование цели, позволяет легко разрешить главную проблему современности – предотвращение наступления экологического кризиса [14, 142].

Согласно В. И. Вернадскому, «в биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе… Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного» [4, 1312]. Человек ноосферы – это человек будущего. Значит, ноосферное общество — это идеальное общество, общество будущего.

Концепция ноосферного мышления сложилась из переработанного исторического опыта бытия планеты. И отправной точкой на пути человечества в ноосферу является переход к целостному экологическому, бережливому мышлению. При постепенном наращивании и развитии технологий, установлении баланса потребностей общества в удовлетворении благ, переходе от общества потребления к обществу бережливому.

В своем учении Вернадский руководствуется скорее онтологическими представлениями об устройстве мироздания, вершиной которого является идеальное общество, а не естественно-научным пониманием объектов. Предлагая переориентацию общества на созидательное осмысление эволюции познания, используя методы энергоинформационной саморегуляции, человеческий разум – это ядро, сама суть, а инструменты освоения и преобразования мира, общества – это стратосфера бережливости. Ноосферная эволюция во внутреннем мире человека способна повлечь за собой изменения в обществе и природе. И эти изменения должны быть подкреплены конкретными действиями. Роль за прикладной частью или биосферо-сберегающий аспект отводится принципам «бережливого отношения» [11, 5]

Безусловно, утопические иллюзии о будущем ноосферном человеке – не руководство к решению глобальных проблем, но поиск действий преодоления кризисных ситуаций. Концепция ноосферного мышления находит свое отражение в бережливом производстве. Все дальнейшее развитие должно быть направлено на эволюционное развитие по принципу «бережливости». Переход к новой эпохе невозможен без бережливого мышления (Lean Thinking) [1].

Список использованных источников

1. John Krafcik. "Triumph of the Lean Production System" MIT Sloan Management Review (SMR)1988 (http://www.lean.org/downloads/MITSloan.pdf)
2. Бедрий А.И. Ноосферный подход к трансформации промышленных моногородов Креативная экономика – № 5 (77), Май 2013
3. Вернадский В.И. Мышление как планетарное явление. – М.: Наука, 1990.
4. Всемирная энциклопедия: Философия / Гл. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001.
5. Вумек Джеймс П., Джонс Даниел Т. Бережливое производство. Как избавиться от потерь и добиться процветания вашей компании. -М.: Альпина Бизнес Букс, 2005.
6. Джеймс П. Уомакк и Даниэль Джонс РАЦИОНАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ (Lean Thinking) Изд. Simon & Schuster, Inc, 2003 ISBN-13: 978-0-7432-4927-0
7. Казначеев В.П. Учение В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере. – М.: Либроком, 2013.
8. Луйстер Т., Теппинг Д. Бережливое производство. От слов к делу. – М.: Стандарты и качество, 2008 г. ISBN 978-5-94938-071-0
9. Майкл Л. Джордж. Бережливое производство + шесть сигм в сфере услуг. Как скорость бережливого производства и качество шести сигм помогают совершенствованию бизнеса". - М.: Альпина Бизнес Букс, 2006.
10. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. - М.: "Прогресс", 1965
11. Сафронова К.О. Концепция бережливого производства в контексте ноосферного мышления Креативная экономика. № 12 (48), Декабрь 2010
12. Тайити Оно "Производственная система Тойоты. Уходя от массового производства" - М: ИКСИ, 2005 г.
13. Эдвардс Деминг. Выход из кризиса. Новая парадигма управления людьми, системами и процессами - Альпина Паблишер ISBN 978-5-9614-2249-8, 0-262-54115; 2012 г.
14. Фесенкова Л. В. Ноосферное мышление и современная экологическая ситуация // Высшее образование в России. 2008. №1.

Ерзаулова А..Г.

ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Проблема самоидентификации в русской культуре заключается в признании православного христианства как основы национальной духовной культуры.

Ключевые слова: *русская идентичность, православие, контртрадиция, христианская культура, технократическая цивилизация.*

ErzaulovaA. G.

ETERNAL VALUES IN RUSSIAN CULTURE

The problem of self-identification in the Russian culture is the recognition of Orthodox Christianity as the foundation of national spiritual culture.

Keywords: *Russian identity, orthodoxy, kontrtraditsiya, Christian culture, technocratic civilization.*

Единая традиционная русская идентичность долгое время способствовала сохранности культурно-исторических границ русского народа. Каждая новая эпоха питается опытом предыдущих веков, вызывая к жизни то, что ей наиболее близко, без чего она не может обойтись и что является строительным материалом её дальнейшего развития. Так было всегда до тех пор, пока у каждой эпохи был свой стиль, своя традиция. Однако в условиях техногенной цивилизации просматривается новая тенденция: не только утрата традиции, из которой только и может родиться большой стиль, но и сознательное её преодоление, что является тем новым, что окончательно производит вселенское смешение, но не стихийное, а преднамеренное.

Постмодерн – это система без смыслового центра. Этот новый специфический импульс, овладевший умами представителей культуры и ставший нормой творческой жизни, сам, как это ни странно, претендует на то, чтобы быть «новой традицией», в которой нет начала, конца и Смысла. Пожалуй, это то, что называет Рене Генон «контртрадицией»: свободное, волевое решение преодолеть мир и человека таким, каким он создан Творцом [2]. В этом отношении будет справедливым указать на утрату искусством своей прежней сокровенной и мобилизующей силы, (что подтверждается ущербностью её форм и мотивами, по которым они создаются), в отличие от Традиции с большой буквы, которая единственно сохраняет свою целостность, связь с первопричиной и жизненную силу, несмотря на то, что в течение веков была вдалеке от столбовых дорог интеллектуального внимания Европы. Как ни странно, когда обетшавшая культура утрачивает свою целостность и внутреннюю органичность и ведёт непрестанную борьбу внутри самой себя, на поверхность жизни снова выходит вечная традиция с живительными соками жизни и ответственными предложениями.

Процесс слепого подражания тем или иным каноном и господствующим стереотипам современной массовой культуры приводит к снижению качества традиционной культуры, лишает её стиля и самобытности. Так происходит гибель культуры, которая постепенно закостеневает и растворяется в цивилизации. Новые задекларированные ценности основываются теперь на практицизме, который стремится извлекать из всего исключительно материальные выгоды, а культура всё больше коммерциализируется и используется как одно из средств обладания этими материальными благами.

Но опыт исторического развития на примере многих поколений говорит о том, что высшие достижения культуры надисторичны, они принадлежат как прошлому, так настоящему и будущему. Истоки её сакральны, носят духовный и религиозный характер. Это утверждение находит отклик во многих работах философов и богословов.

Если сравнивать западноевропейскую философию культуры с русской, то бросается в глаза, что первая основана преимущественно на рациональности: обычно подчёркивается, что она является сугубо человеческой особенностью. Вторая же своё основание находит преимущественно в метафизическом и божественном основании – Логосе. Русский философ А. Лосев следующим образом характеризует этот Логос: «Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный» [5, 215]. Дальнейший путь развития западной культуры совершается на базе установок рационализма, отсюда появляются роковые пределы и непреходимы грани. Развитие же восточно-христианской цивилизации и культуры осуществляется в контексте духовно-практических

ориентаций и в этом можно увидеть стремление к беспредельному познанию, восхождение через христианский подвиг.

Можно обнаружить ещё одно существенное различие. В отличие от цивилизации, в культуре всё символично и имеет связь с культом. Эту позицию отстаивал философ XX века П. Флоренский. Вся культура, по его мнению, берёт основание в культе, который представляется в виде бутона, из которого она прорастает. Следовательно, система культурных ценностей задана сакральным действием и носит духовный характер. Из этого следует, что человечество и культура становятся раздробленными, если не руководствуются высшими задачами духа. «Так, большинство культур, сообразно своей этимологии (cultura есть то, что имеет развиться из cultus), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры» [8, 639]. Это утверждение признают многие исследователи в области философии религии.

Культура является в своих практических проявлениях тем ориентиром, по которому люди распознают своё место в жизни. Мы видим, что культура стран традиционно христианской ориентации утрачивает религиозный дух и смысл, которые были в начале. Продолжая мысли П. Флоренского об удалении культуры от своего первоначального предназначения, другой русский православный философ И. Ильин утверждает: «Она не перешла ни к какой «новой» религиозности; она не обратилась даже и к поискам новой. Отделившись от христианства, она ушла в безрелигиозную, безбожную пустоту» [3, 352]. Как следствие такого культурного отчуждения происходит уход от вечных истин христианства, человек нового «уклада души» духовно мертвеет, происходит нравственное и умственное вырождение, всё более приближая невиданный ещё в истории человечества культурный кризис.

На протяжении длительного периода мы можем наблюдать изменения, связанные с социально-политическими и культурными переворотами, которые потрясают традиционные основы и нарушают естественный ход цивилизационного развития. На этом фоне неизменными оказываются принципы христианского учения, актуальные и востребованые в любое время, так как христианство раскрывает свою новизну через сопоставление с тем миром, который оно пришло обновить.

Сегодня неоязыческие тенденции, впитанные западной культурой агрессивны и преднамеренно протовопоставляют себя христианству. Нетерпимость к христианскому наследию, воля к его преодоления перестали быть чем-то редким и исключительным. Но подобный нигилизм естественным способом задевает великую античную традицию, которая переплелась с христианской в достаточной мере стала неразделимой.

Христианство, освобождаясь от устаревших идей и языческих форм, помогло человеку по-новому смотреть на мир и себя и, не всё в человеке как, оказалось, объясняется законами природы.

Сбой отношения человека к своему онтологическому пространству заключается в том, что ему вновь страстно захотелось вернуться в космическое безличье. После выхода из зависимости от природы, человек приобрёл новый вектор для своего дальнейшего пути. Бытие кажется понятным и его измерение не ограничено пространством и временем, нравственностью и разумом. И, по мере вытеснения христианства из общественной, культурной, универсальной жизни, старые тени вновь начали сгущаться и как следствие культура стала деформироваться.

Каждая культура имеет стадии своего развития от начальной до конечной. В каждой фазе эволюции культура имеет свои особенности и приносит отличные друг от друга плоды. Чем совершеннее культура, тем более она замкнута на самой себе и самодостаточна. Именно в этот момент появляются пессимистические нотки, тоска по мистическому. Так случилось и с античной культурой, которая стала всё больше страдать от упадничества, ограниченности и самодовольства. Откровением для гибнущей эллинистической культуры явилось христианство. Оно внесло в культуру человечества новый дух, понятие свободы, неведомое прежде эллинскому миру, дало идею истории, признав, что вечное может иметь выход во временном.

В греческом сознании временное было круговоротом, христианство же преодолело теорию круговорота, утвердив свершение истории и культуры во времени, раскрыв их онтологическую сущность. Можно сказать, что античная культура была спасена для вечности христианством, христианской церковью. И в этом мы видим ещё одно свойство культуры – способность обновляться. Иначе появляются тенденции к ограниченности и самодовольства, что грозит потерей мистического начала. Культура нуждается в трансцендентной основе, если такой связи нет, то неизбежен кризис культуры.

Мы живём в мире, где утрачены многие критерии и ориентиры ценностной сферы. Процесс этот начался на рубеже двух столетий и был охарактеризован еще в свое время О. Шпенглером. Состояние современного человека свидетельствует, что в истории появился новый тип человека,

«некоего мутанта – hommoerrans (человека заблудившегося), пришедшего на смену hommosapiens (человеку разумному)».

Нам известны другие определения XX века: «человек бунтующий» А. Камю, «человек играющий» Й. Хейзенги и вот теперь «человек заблудившийся», отличительной особенностью которого является не способность к размышлению.

Главной причиной заблуждения такого человека является маргинализация его бытия и сознания, отказ от понятия духовных устоев и традиций, сознательное их отрицание, что приводит к разрушению единства человека и вселенной, человека и истории, человека и культуры.

Всё это приводит к разрыву традиционных связей, утрате духовных ориентиров. Это состояние «непрозрачности», в которой полностью теряется смысл человеческого бытия. Человек, жаждущий духовных ориентиров, пытается найти выход из сложившейся ситуации, присоединиться к духовной традиции. Для этого ему необходимо найти её проявление. Здесь обретается механизм преодоления ситуации заблуждения, когда человек заблудившийся может стать человеком разумным. Появляется жажда воссоздания, утраченного через соединение прошлого с настоящим.

Отказ европейской культуры от её духовных истоков привёл к девальвации всего культурного наследия. На этом фоне одной из подтверждений существования высших духовных ценностей восточно-христианской цивилизации является в русская культура.

Без сомнения, Церкви, православному вероучению принадлежит первенство в формировании русской идентичности. Нельзя оставить без внимания территориально-географические особенности ландшафта, которые в значительной мере повлияли на формирование восточнославянского типа личности, образа жизни и мироощущения. Православная цивилизация гармонично соединяет локальное и универсальное, но при этом имеет устойчивое тяготение к сакральному. А. Панарин по этому поводу пишет: «Само православие, унаследованное от Византии, без привязки к русскому космическому пространству, не смогло бы дать столь мощного импульса, что его хватило на всю континентальную Евразию» [7, 148].

Православие, греко-византийцами развитое имеет для России культурно-государственное значение, просветительное, обособляющее и утверждающее.

Список использованных источников

1. Бердяев Н. Смысл истории, опыт философии человеческой судьбы / Н.Бердяев. - Ymsa-PRESS, Paris, 1969 – 705 с.

2. Генон Рене. Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира / Генон Рене; [перевод с фр.Т.Б.Любимова]. – М.: НПЦТ «Беловодье», 2004. – 304с. – с.3

3. Ильин И. Основы христианской культуры / Иван Ильин. - СПб.: Издательство «Шпиль» 2004. – 352с.

4. Культурология в вопросах и ответах / Под. ред. проф. Г.В.Драча. – М.: Гардарики, 1999. – с.48. - 336 с.]

5. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф.Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с. - с215.

6. Лазарев Ф.В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф.В. Лазарев, Брюс А.Литтл – Симферополь: СОНАТ,2005. – 192 с.

7. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин – М.: – Изд-во Эксмо, 2003. – 541с.

8. Флоренский П.А. Христианство и культура / П.А. Флоренский; [Вступ.ст. и примеч. А.С. Филоненко] – Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с. – с.639

Есипенко Д.В.

НАУЧНЫЕ ЗНАНИЯ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ОБЩЕСТВО И ПОВСЕДНЕВНУЮ ЖИЗНЬ

Аннотация. *Статья посвящена рассмотрению системы мировоззрения человека средневекового общества, анализу прогресса образования и науки, а также определение роли представителей разных стран в этом прогрессе, чтобы определить влияние научных знаний этой эпохи на общество и повседневную жизнь.*

Ключевые слова: *научные знания, Средневековье, общество.*

SCIENTIFIC KNOWLEDGE OF THE MIDDLE AGES AND THEIR INFLUENCE ON SOCIETY AND DAILY LIFE

Abstract. *The article is devoted to system a person's world of medieval society, the analysis of the progress of education and science, as well as defining the role of representatives of different countries in this progress to determine the influence of scientific knowledge this era on society and daily life.*

Keywords: *scientific knowledge, Middle Ages, society.*

Актуальность данной темы обусловлена важностью изучения научных представлений общества в различные эпохи, в частности в эпоху средневековья, для анализа процесса их модификации от более раннего этапа развития до современности.

Цель: определить интерференцию научных знаний эпохи средневековья на общество и повседневную жизнь.

Для общества эпохи Средневековья характерна система представлений и ценностей, которая основана на религиозных заповедях и учении церкви. В это время церковь была главной цивилизующей, международной и политической силой. Ее устройство отличалось строгой иерархичностью и твердостью веры. Она боролась с язычеством:уничтожала идолов, запрещала поклоняться богам и совершать жертвоприношения, устраивать языческие праздники и ритуалы, строгого наказывала всех, кто занимался гаданиями, прорицаниями, заклинаниями или просто верил в них. В новую религию (христианство) церковь пыталась обратить с помощью государственной власти путем официального признания его в качестве единой религии. Таким образом, средневековая церковь пыталась осуществлять полный контроль над разумом верующих [2].

Для человека Средневековья окружающий мир представлял собой проявление воли Бога, который воспринимался как основа всего существующего, он создал мир, человека, все вокруг, определил правила человеческого поведения. Поэтому человек стремился постичь Бога, приблизится к нему, но при этом полагался не на разум, а на интуитивное проникновение в божественный замысел.

Низкий уровень знаний, склонность к руководству алогичными размышлениями способствовали развитию иррационализма и мистики. Ответы на многие философские и научные вопросы люди пытались найти в Библии, при этом отсутствовало стремление к наблюдению и поиску разумного обоснования тех или иных явлений.

Однако с XII в. появляются университеты – Болонский, Оксфордский, Парижский. А в XIII—XIV вв. и в других городах Западной Европы: в Неаполе (1224), Тулузе (1229), Праге (1349), Вене (1365), Гейдельберге (1385) и т.д. Образование приобретает ценность, количество грамотных людей начинает расти. В это время развиваются нормы логического мышления, разрабатываются способы подтверждения знаний при помощи аргументов и фактов. Кроме того, появляется попытка классификации наук, которая принадлежит английскому ученому и философу Роджеру Бэкону (ок. 1214-1294г.)Он объединил в рамках философии математику, физику, астрономию, алхимию, медицину и этику.Роджер ввел понятие «экспериментальная наука».Она наиболее совершенна, «всем служит и удивительным образом дает уверенность; она не опирается на логические аргументы, какими бы сильными они ни были, потому что они не доказывают истину, если одновременно с ними не присутствует опыт, касающийся вывода»[1].

Прогресс производства обогащал науку опытом, а наука в свою очередь работала над совершенствованием техники, технологии и организации производства.

Эволюция многих наук связана с необходимостью практического применения ее предметов. Например, механика и использование простейших механизмов в производстве, астрономия и развитие навигации, химия и процветание металлургии и медицины.

Наибольшее развитие получило естествознание. Весомый стимул развитию этой наук дали великие географические открытия. Именно в это время путем экспериментов было доказано, что Земля имеет форму шара. Этим наука изменила представления о мире и предоставила в качестве аргумента проверенные на опыте знания.

Коренной переворот произошел в астрономии. Геоцентрическая система мироздания, обоснованная Гиппократом и Птолемеем была подвергнута сомнению. Великий польский ученый Николай Коперник (1473-1543) пришел к предположению, высказывавшемуся уже ранее некоторыми учеными, что Земля вместе в другими планетами обращается вокруг неподвижного Солнца (гелиоцентрическая система), вращаясь одновременно вокруг собственной оси. Эти взгляды были им математически обоснованы и изложены в гениальном труде: «О вращении небесных сфер».

XVI век характеризуется открытиями в математике и физике. Так Вильям Гильберт, английский исследователь, (1540-1603) описал свойства магнита и электрические явления. Рене Декарт (1596-1650) сформулировал закон инерции. В XVII в. происходят важные открытия в физике жидких тел и газов. Французский физик, математик и философ Блез Паскаль (1623-1662) открыл закон о передаче давления в жидкостях. Итальянец Торичелли (1608-1647) исследовал атмосферное давление и создал ртутный барометр. Не менее важные сдвиги произошли, и в математике. Наиболее яркие изменения проявились в алгебре: была усовершенствована алгебраическая символика. Франсуа Виет, французский математик, (1540-1603) ввел знаки для обозначения всех величин. Итальянские математики Тарталья и Кардано (XVI в.) научились решать уравнения третьей степени.Наряду с алгеброй, развивалась тригонометрия, превратившаяся в отдельную математическую науку [3].

Как мы видим, именно механики, физики, практические математики и географы эпохи средневековья имели огромное значение в развитии различных областей человеческой деятельности. Их попытки экспериментально обосновать те или иные явления стали причиной возникновения новых технических изобретений и научных теорий, которые стали использоваться не только в этот период, но и в усовершенствованном виде дошли до наших дней.

Таким образом, можно сделать вывод, что научные знания эпохи Средневековья путем введения новых понятий и методов исследования изменили античные представления о мире, подготовили фундамент для представителей Нового времени и привнесли огромный вклад в развитие науки в целом. Как говорил Николай Васильевич Гоголь: "Никогда история мира не принимает такой важности и значительности, никогда не показывает она такого множества индивидуальных явлений, как в средние века".

Список использованных источников

1. Баландин Р.К. Жизнь и творчество великих людей //Издательство «ВЕЧЕ»: электронная библиотека/ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bibliotekar.ru/genii/27.htm

2.Гуркин А. Б., Умнова Е. В., Корьев А. А. Культура западной Европы в средние века// Издательство СПбГЭТУ «ЛЭТИ», Санкт-Петербург, 2008. С.20

3. Колесницкий Н.Ф. История средних веков //Глава40 Развитие научных знаний в Западной Европе в XVI—XVII вв./ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kol_istsr/40.php

УДК 552:7.01

Журавлева О. И.

ФИЛОСОФИЯ ТАНКУ В ВОКАЛЬНОМ ЦИКЛЕ И.СТРАВИНСКОГО «ТРИ СТИХОТВОРЕНИЯ ИЗ ЯПОНСКОЙ ЛИРИКИ»

Аннотация. *Статья посвящена вокальному циклу И. Стравинскому «Три стихотворение из японской лирики» - его связи с древне японской философии поэзии танку.*

Ключевые слова: *И. Стравинский, философия и поэзия вака-танку:Акахито, Масацумэ, Цураюки.*

Abstract. *The article is devoted to vocal cycle I. Stravinsky's «Three Japanese lyrics of the poem» - its interaction with the ancient Japanese philosophy of poetry tank.*

Keywords*: Stravinsky, philosophy and poetry waka-tank: Akahito, Masazumi, Tsurayuki.*

Актуальность. Единство культуры раскрывается в параболе исторических аналогий и аллюзиях, устанавливаемых в различных сферах духовной культуре и искусстве. Сравнение различных произведений искусств, объединенных в одно целое - вот поле, представляющее особенные возможности обнаружения средств в далеких, на первых взгляд, областях художественного творчества. Между тем, именно такой подход находить нечто общее, и это общее можно считать проявлением «духа времени», часто упоминаемого, но не часто анализируемого в конкретных образцах. К таким, достаточно редким и парадоксальным явлениям можно отнести вокальный цикл Игоря Стравинского «Три стихотворения из японской лирики» для голоса (сопрано) и камерного ансамбля, который был сочинен на переводы текстов А. Брандта осенью 1912 - зимой 1913 года и впервые исполнен в январе 1914 г. в Париже [1].

Объект и предметданногоисследования связан с выявлением философии танку в вокальном цикле И.Стравинского «Три стихотворения из японской лирики».

Цель и постановказадач - рассмотреть преемственность и трактовку философских идей, системы образов, черт художественного языка средневековой философской поэзии и гравюры Японии на примере вокального цикла «Три стихотворения из японской лирики» «русского периода» творчества И. Стравинского.

Изложение основного материала.В основу вокального цикла положеныстихотворения трех древних японских поэтов - Акахито, Масацумэ и Цураюки, выступающие в роли заглавий. Они были выбраны И. Стравинским из книги «Японская лирика» / Перевод А. Брандта (Спб., 1912), где представляли собой переводы с немецкого и французского языков из сборников Х. Бетге (1911) и К. Флоренца (1911) [2].

Первое стихотворение, принадлежащее Ямабэ-но Акахито, и входило в поэтическую антологию «Манъёсю» («Собрание мириад листьев»,IV – VIIIвека). Стихотворения Минамото-но Масадзуми и Кино Цураюки входят в антологию «Кокинвакасю» (Собрание старых и новых японских песен, IX-X века).В«Трёх стихотворениях из японской лирики» И. Стравинского представлена одна поэтическая форма вака - танку, или короткая песня [4].Танку -пятистишие, состоящее из 31 слога с каноническим чередованием слогов 5 – 7 – 5 – 7 – 7 (но в переводах с японского данное правило часто не соблюдается). Процесс работы над поэзией очень увлек композитора и в его воспоминаниях мы находим такие строки: «Летом я прочёл небольшой сборник японской лирики со стихотворениями старинных авторов… Впечатление, которое они на меня произвели, напомнило мне то, которое когда-то произвела на меня японская гравюра. Графическое решение проблем перспективы и объёма, которое мы видим у японцев, возбудило во мне желание найти что-либо в этом роде и в музыке» [2, с. 39-40].

Прежде всего, И.Стравинского увлекла идея создания сквозного смысла, в свете которых три танка предстанут единым повествованием. И в решении данной проблемы можно отметить несколько приемов, идущих от японской поэзии. Как известно, все стихи написаны с использованием приёма митатэ- уподобления одного явления другому. Традиционно цветы сливы уподоблялись снегу, пена - цветам, цветы сакуры - облакам. Далее, словом-изголовьем, или макура-котоба [4], во всех стихах стал образ белых цветов. Белые цветы в Ака-хито- снег, в Масадзуми- пена, в Цураюки- облака. Напомним, японская поэзия - поэзия символическая, метафоры наслаивались, шифруя образ и порождаяметафорическую семантику. Казалось бы, стихи повествуют о весне, но белый цвет в Японии - это и цвет смерти. И в самом деле, и снег, и пена, и облака - разные грани идеи бренного мира, в котором на троне Вечности - смерть. И, наконец, параллельно образу белых цветов дана и метаморфоза материи: в трёх стихах показаны три различных физических состояния воды - снег, вода и облака, которые в своих переходах рождают ассоциации с ритмами космоса, например, с чередованием времён года.

Таким образом, избранные И. Стравинским танка, - это будто бы одно повествование, в котором раскрываются разные грани символики белого цвета в контексте земной Красоты (цветы, природа) и Гармонии (вечность смерти, космос).

Проблема графического разрешения перспектив и объема в «Японской лирике» И. Стравинского также решена с учетом опыта освоения им древней японской лирики танку и живописных гравюр. Так, основным каноном в выстраивании композиции и в стихах, и в гравюре служило «правило трёх глубин». Вследствие подвижности фокуса взгляд блуждает по разнымперспективам ближнему, среднему и дальнему (точнее, нижнему, среднему и верхнему) планам. И лишь в блуждании (у японцев - «впутешествии») взгляда ему открывались пустота и наполненность, покой и движение образа.

Идея «трёхинструментальныхпейзажей» И. Стравинского созвучна идее «трёх планов глубины гравюры», или другими словами, в трёх пьесах озвучены не три различных пейзажа, а три различных вида одного пейзажа. Подобное решение поддерживает и идею единого поэтического пространства. Своё видение гравюры композитор воплотил в цветущем саду (Акахито) - нижняя перспектива, водном потоке (Масадзуми) - средняя и горах или горе Фудзияма («Цура-юки») - верхняя. Музыкальный пейзажАкахитовоплощёностинатной фигурой Времени(фигура circulatio) и звуками падающего снега. в которых улавливаем аллюзию на Вечное и преходящее.Масадзуми-звуковая зарисовка разбуженного весенним ветром горного потока, в котором традиционно усматривалась метафоражизни. Образ сакуры (Цураюки)- образ преходящего, отсюда и грустное восхищение (моно-но аварэ– печальное очарование вещей). Музыка И. Стравинского подхватывает

эту печаль – печаль прощания, и это очень важная деталь философского и художественного повествования.

Если инструментальная партия – пейзажна, то линия голоса -поэтична. Выразительные черты голоса (Voce, а не Soprano) на поэтические каноны. Линия голоса задумывалась как отдельный феномен и отсылает нас к иероглифическому письму на гравюре. Выравненность ритмическая, не велика по диапазону, едина по характеру во всех трех миниатюрах. Она как бы уподоблена речи и лишь подчеркивает, и дополняет рисунок «музыкальной» гравюры. Таким образом И.Стравинский благодаря музыкальной символики добивается многослойности и скрытости смысла.

Выводы. «Три стихотворения из японской лирики» И. Стравинского - редкий пример проникновение русского композитора в сложнейшую систему древнего японского искусство, свидетельствующее о его невероятном даровании и таланте, открывшем эпоху в отечественном и зарубежном искусстве. Этот опыт И.Стравинского остался, конечно, единичным. Продолжать его было просто невозможно. Но его следы можно заметить в той свободе, с какой Стравинский обращается с текстом в лучших своих произведениях «русского периода», непосредственно связанных с народной поэзией.

Список использованных источников

1. Друскин М. Игорь Стравинский. Личность, творчество, взгляды. Исследование / М.Друскин. – Л.: Советский композитор, 1979. – 223 с.

2. Стравинский И. Хроника моей жизни / И.Стравинский. – Л.: «Директ-Медиа», 2010. –346 с.

3. Стравинский.И.Ф. Хроника. Поэтика. М.: РОССПЭН, 2004. – 338 с.

4. Маркова В. О переводе японской лирики. История и проблематика (очерк первый). Мастерство перевода /В.Маркова – М.:Советский писатель, 1968. – 281 с.

УДК 37.035.6

Иванков К.В.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ЭЛЕМЕНТ ВОСПИТАНИЯ ПАТРИОТИЗМА

Аннотация. *Статья посвящена значению исторической памяти старших поколений, её роли в патриотическом воспитании молодёжи, а также тем проблемам, которые возникают вследствие отрицания отдельных фактов, составляющих её целостную структуру. В статье рассматриваются научные работы, литературные произведения и кинофильмы, наносящие вред исторической памяти, а также возникающие в результате этого угрозы стабильному развитию российского общества.*

Ключевые слова: *историческая память, патриотическое воспитание.*

HISTORICAL MEMORY AS AN ELEMENT OF PATRIOTIC EDUCATION

Abstract.*The article is dedicated to value of the historical memory of the older generation, its role in the patriotic education, and the problems that arise as a result of denial of certain facts, components of its integrated structure. The article examines scientific works, literary works and movies that damage historical memory, as well as resulting threats for the stable development of Russian society.*

Keywords: *historical memory, patriotic education.*

Историческая память старших поколений во все времена обладала огромным значением для развития и существования общества. В процессе функционирования и развития общества она играет роль своеобразного «стержня», является залогом его стабильности и устойчивости. Сегодня российское общество находится в состоянии модернизации, то есть перехода от советской парадигмы к новой, с выработкой которой оно должно приобрести ясный курс своего дальнейшего развития. И в этот столь ответственный период мы столкнулись с проблемой: критика недостатков советского прошлого превратилась в полное его отрицание. Это положение представляется весьма опасным по той причине, что оно влечёт за собой нарушение преемственности поколений, которое выражается в несоответствии ценностей, идеалов, взглядов и оценок исторического прошлого старшим и молодым

поколениями.

В этом отношении патриотическое воспитание молодёжи, которое во многом опирается на историческое прошлое государства, сталкивается с двумя главными проблемами.

Во-первых, после крушения СССР произошел пересмотр советского прошлого. В некоторых постсоветских государствах события прошлого были тотально переоценены, и приобрели крайне негативный смысл.

Во-вторых, элиты в постсоветских государствах часто выступают примером социального слоя, живущего по иным правилам и руководствующегося ценностями, отличными от тех, которые соответствуют патриотическому воспитанию.

Пересмотр исторической памяти, граничащий с её отрицанием, крайне опасен как в контексте патриотического воспитания, так и в вопросах стабильности и устойчивости государства.

Ярким примером государства, в котором ревизия исторической памяти привела к социальному расколу, дезинтеграции общества в его первоначальном виде, а также к тысячам невинных жертв, может послужить Украина. Именно на примере этого государства хорошо видно, к чему приводят попытки переписывания истории, отказа от своего исторического прошлого, и даже полного его отрицания. Идеологи такого пути развития украинского общества утверждают, что подобный путь даст Украине возможность развиваться по «цивилизованному» европейскому пути.

На мой взгляд, такая позиция ошибочна по двум причинам. Во-первых, цивилизованность, как мне представляется, достигается непосредственно каждым членом общества. Невозможно искоренить определённые недостатки в общественном строе и сознании граждан путём простой смены ориентации государства на международной арене. Достижение высокого уровня культурного развития общества возможно лишь в результате совместных, целенаправленных усилий государственных институтов, общественных организаций, а также каждого из граждан, направленных на повышение политической и правовой грамотности, культуры поведения; пропаганду в обществе ценностей свободы личности и ответственности каждого из граждан перед законом. Во-вторых, символы эпохи, какими бы они ни были, нельзя уничтожать, даже в том случае, если они, по мнению отдельных групп населения, были в чём-то мифологизированы. Это, на мой взгляд, ведёт к тому, что под сомнение будут поставлены и передовые деятели эпохи, и исторические события, будь то их интерпретация, или же отдельные исторические факты. В этом отношении представляется необходимым в рамках патриотического воспитания молодого поколения способствовать сохранению исторической памяти, препятствовать попыткам её отрицания.

Ведя разговор об исторической памяти и её роли в развитии современного российского общества, первым делом следует разобраться, с чем же мы имеем дело. Итак, историческая память — это, по мнению доктора философских наук, профессора Жана Терентьевича Тощенко, определённым образом сфокусированное знание, отражающее особую значимость и актуальность информации о прошлом в тесной связи с настоящим и будущим. В сущности, пишет он, это выражение процесса организации, сохранения и воспроизводства прошлого опыта, будь то страны, народа либо государства, и направленного на возможное его использование в деятельности людей или для возвращения его влияния в сферу общественного сознания. Согласно данной концепции, историческая память обладает следующими особенностями: актуализация, избирательность, частая персонификация, гиперболизация отдельных моментов исторического прошлого, особенность удерживать в сознании людей основные исторические события прошлого вплоть до превращения исторического знания в различные формы мировоззренческого восприятия прошлого опыта [1].

Значимость исторической памяти в рамках развития российского общества, на мой взгляд, переоценить невозможно. В течение веков истории она служила тем фундаментом, который не позволил российскому обществу перестать существовать. Свою роль она сыграла и в Смутное время (в период с 1598 по 1613 годы), и в годы Наполеоновских войн. Огромную роль сыграла она и в годы Первой мировой войны. Однако, как мы впоследствии могли наблюдать, в ходе событий Октябрьской революции была сделана попытка ревизии исторической памяти, отрицания отдельных фактов, переосмысление значения тех или иных событий в истории России. Возникший раскол общества и последующие годы Гражданской войны наглядно показали, как опасны бывают такие действия. Тем не менее, общество сумело преодолеть это испытание, и единой силой встретить новую угрозу в годы Великой Отечественной войны, когда историческая память вновь помогла обществу сплотиться, отринуть центробежные силы, и, невзирая на огромные жертвы и лишения, выйти победителем из войны.

Впоследствии события Великой Отечественной войны прочно вошли в историческую память российского общества, а имена Александра Матросова, Алексея Маресьева, Зои Космодемьянской, а

также И. С. Конева, Г. К. Жукова, Р. Я. Малиновского, К. К. Рокоссовского стали символами эпохи, несгибаемости советского народа, силы, патриотизма и самоотверженности советского солдата. Эти люди стали примером для поколений советских граждан, воплощали в себе идеалы человека и гражданина. Для многих советских граждан эти люди, их подвиги, стали тем элементом, вокруг которого формировалось понимание добра и зла, хорошего и дурного. И потому процесс пересмотра и последующего отрицания исторической памяти отразился на них весьма сильно.

Фундамент для этого процесса образовывался постепенно. Так, например, 25 февраля 1956 года на закрытом заседании XX Съезда КПСС Первым секретарём Президиума ЦК КПСС Н.С. Хрущёвым был зачитан доклад «О культе личности и его последствиях». Это историческое событие сегодня используется как одна из причин к критике и пересмотру советского прошлого. В докладе, среди прочего, затрагивались вопросы несоответствия действий

И. В. Сталина идеалам марксизма-ленинизма, злоупотребления им властью; также говорилось, что его действия привели к вопиющим нарушениям революционной законности, развязыванию террора в отношении кадров партии, массовых репрессий в отношении как реальных противников, так и тех, кто был обвинён по сфабрикованным делам. Кроме того, в докладе затрагивались сюжеты, связанные с деятельностью Иосифа Сталина в годы Великой Отечественной войны. Среди прочего, в этом отношении было сказано следующее: «В этой связи сам Сталин очень усиленно популяризировал себя, как великого полководца, всеми способами внедрял в сознание людей ту версию, что все победы, одержанные советским народом в Великой Отечественной войне, являются результатом мужества, доблести, гения Сталина и никого больше.» Следует отметить, что, не смотря на то, что доклад создавался на проверенных фактах, ряд сюжетов в нём был явно приукрашен. Для примера обратим внимание на один из весьма показательных отрывков доклада: «А надо сказать, что Сталин операции планировал по глобусу. (Оживление в зале.) Да, товарищи, возьмет глобус и показывает на нем линию фронта» [7].

Представляется весьма сомнительным, чтобы верховный главнокомандующий разрабатывал военные операции на глобусе, отвергал использование штабных карт с обозначениями своих войск, коммуникаций, позиций, а также с отметками предполагаемых позиций и войск противника. Таким образом мы можем наблюдать, что к реальным фактам в докладе были аккуратно «примешаны» и разного рода неверные трактовки, целью которых было показать, что практически во всех промахах советского руководства, а также во всех ужасах репрессий был виновен лично Сталин и его ближайшее окружение. То есть, на передний план выдвигались именно его личностные качества, но никак не недостатки самой системы и политического курса партии.

Однако с крушением СССР переоценке подверглись практически все события советского прошлого, притом, как объективной, так и весьма ангажированной. Бесспорным представляется тот факт, что события и оценки, до того практически нерушимые для советских граждан, часто объявлялись лишь советской пропагандой. Смена жизненных ориентиров и системы ценностей в обществе породила колоссальный раскол между поколениями советского и постсоветского периодов.

Отказ от идеологии и целенаправленного патриотического воспитания породил ситуацию, когда идеологи иностранных государств получили возможность напрямую влиять на молодое поколение на всём постсоветском пространстве. Более того, сама молодёжь, не имея четкого идеологического ориентира, принимала самые разнообразные идеологические концепции.

В настоящее время мы можем наблюдать, что, невзирая на колоссальную опасность, отдельные граждане, сознательно, или по недомыслию, пытаются проводить ревизию исторической памяти, притом цель подобной ревизии часто сводится к безапелляционной критике и очернению прошлого, а в результате и отказу от него. Эта деятельность ведётся достаточно широко в печати, кино, а также в научной сфере. «Ревизионисты» исторической памяти сконцентрировали усилия на нескольких направлениях: событиях Великой Отечественной войны, истории Союза Советских Социалистических Республик, а также периоде Наполеоновских войн, в частности событиях Отечественной войны 1812 года. В качестве примера можно привести работы О.В. Соколова и В.Б. Резуна.

Итак, рассмотрим непосредственные случаи попыток разрушения, либо же искажения исторических фактов, которые несут угрозу исторической памяти. Соколов О. В. В своей работе под названием «Битва двух империй. 1805-1812», обложку которой украшает надпись «Впервые — раскрыта истинная причина войны Наполеона с Россией», объясняет начало Отечественной войны 1812 года так: «Таким образом, никакой оборонительной войной с целью защиты российских рубежей от коварного агрессора здесь и не пахнет, речь идёт ни больше, ни меньше, как о внезапном нападении на французские войска!»[4]. В другом месте своей работы Соколов указывает: «Письма

Александра и Воронцова, обращённые к руководству Пруссии и Германской империи, со всей очевидностью говорят о том, что не вопросы безопасности России волновали русского царя, что речь идёт не о создании какого-то оборонительного союза, вызванного опасными действиями для России со стороны Бонапарта. Речь идёт явно о создании наступательного союза, целью которого является нападение на Францию и уничтожение той государственной системы, которая сложилась в ней в результате революции»[3].

Теперь обратим наш взор на литературу, повествующую в подобном ключе об событиях Великой Отечественной войны. Одной из наиболее ярких работ подобного толка можно считать труд Виктора Суворова под названием «Ледокол», вышедший в свет в 1993 году. В данном произведении автор выдвинул следующую идею: именно Сталин готовил нападение на нацистскую Германию; А. Гитлер же лишь предугадал дальнейшее развитие событий, а потому и нанёс в 1941 году превентивный удар с целью спасения Европы от советской оккупации [1],[2].

И это далеко не все примеры литературных работ, которые несут своей целью уничтожение, либо очернение исторической памяти. Однако, кроме них существует весьма большой перечень продуктов массовой культуры, обладающих аналогичным воздействием на широкие массы населения. Например, в кинофильмах о Великой Отечественной войне мы часто можем наблюдать следующую расстановку персонажей: представители НКВД изображаются как исключительно жестокие персонажи, пренебрегающие жизнями личного состава. Советских офицеров часто изображают как подневольных лиц, не способных к самостоятельным решениям. В то же время, в рядах Вермахта режиссёр старается изобразить положительный образ немецкого офицера, который действует вопреки идеологии национал-социализма, по законам чести; старается спасти как простых людей на оккупированной территории, так и, в решающие моменты сюжета, главных героев. Подобную постановку сюжета, к примеру, можно обнаружить в многосерийных кинофильмах «1941, «1942» и «1943». Всё это весьма способствует популяризации идеи о реабилитации солдат Вермахта на оккупированных территориях СССР.

Как мы видим, всё выше изложенное во многом объясняет многообразие смыслов и идей у молодого поколения. Этим определяется необходимость целенаправленного патриотического воспитания.

При отсутствии нравственных идеалов, а также без опоры на историческую память представляется крайне сложным воспитание молодого поколения как будущей социальной базы российского государства. В то же самое время, огромную опасность несёт воздействие современной элиты на молодёжь.

Колоссальное различие в доходах, которое согласно данным Федеральной службы государственной статистики составляет более 14 раз [6], а также демонстрация богатства и превосходства элиты, усиливают ощущение неравенства и бедности широких масс населения, рождают недовольство. В то же время разнообразные скандальные высказывания и действия представителей элиты, её безнаказанность рождают среди отдельных представителей молодого поколения желание подражать им.

Учитывая всё выше изложенное, представляется абсолютно необходимым усиление патриотического воспитания молодёжи, а историческая память играет в этом процессе системообразующую и решающую роль.

Список использованных источников

1. Мультатули П.В. Лживый миф о «превентивной войне» 1812 г. /П.В. Мультатули//1812. «Освобождение России от нашествия неприятельского»: уроки истории и вызовы современности: сб. докл./ под ред. Канд. Ист. Наук М. Б. Смолина, канд ист. Наук Д. А. Мальцева; Рос. Ин-т стратег. Исслед. - М.: РИСИ, 2013. - С. 7.

2. Резун В.Б. «Ледокол»/В.Б. Резун — Москва: АСТ, 2013. Электронный ресурс. Режим доступа: http://avidreaders.ru/book/ledokol.html (Дата обращения: 01.11.2016)

3. Соколов О.В. Битва двух империй. 1805-1812/ О. Соколов. М.: Астрель, 2012. 730 с. С.99.

4. Соколов О.В. Битва двух империй. 1805-1812/ О. Соколов. М.: Астрель, 2012. 730 с. С.398.

5. Тощенко Ж. Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния. Электронный ресурс. Режим доступа: http://vivovoco.astronet.ru/VV/JOURNAL/NEWHIST/HIMEM.HTM (Дата обращения: 05.11.2016)

6. Федеральная служба государственной статистики. Официальная статистика. Неравенство и бедность. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/poverty/# (Дата

обращения: 08.11.2016)

7. Хрущёв Н.С. О культе личности и его последствиях. Доклад XX съезду КПСС//Известия ЦК КПСС, 1989 г., №3. Электронный ресурс. Режим доступа: http://lib.ru/MEMUARY/HRUSHEW/kult.txt (Дата обращения: 03.11.2016)

Казина Н.В.

«ПОЮЩЕЕ ОРУЖИЕ» ИЛИ «ДИПЛОМАТИЧЕСКАЯ МИССИЯ» АНСАМБЛЯ АЛЕКСАНДРОВА.ГРАЖДАНСКАЯ ФУНКЦИЯ МУЗЫКИ.

Аннотация *Деятельность ансамбля Александрова всегда была наполнена гражданским и патриотическим звучанием. Музыке приписывают многие функции, самые значимые – социальные: гражданская, воспитательная, коммуникативная. Феномен ансамбля Александрова можно охарактеризовать как новую функцию музыки – дипломатическую.* ***Дипломатическая миссия****способствует поддержанию приемлемых добрососедских отношений со всеми странами, как тот минимум общения на международной арене, который позволяет достичь стабильности и процветания всего человечества. Выступление ансамбля Александрова на Ялтинской конференции 1945 года – яркий пример «музыкальной дипломатии».*

Ключевые слова: *музыка, дипломатия, миссия, гимн.*

Annotate. The activity of the Alexandrov's ensemble was always filled with civic and patriotic sounding. Music is credited to many functions, the most important social: civic, educational, communicative. The phenomenon of the Alexandrov's ensemble can be characterized as a new mission of music – diplomatic. Diplomatic function contributes to the maintenance of acceptable good neighbourly relations with all countries, as the minimum of communication in the international arena, that can achieve the stability and prosperity of all mankind. The performance of the Alexandrov's ensemble at the Yalta conference in 1945 is a vivid example of "musical diplomacy".

Keywords: *music, diplomacy, mission, hymn.*

1945 год. Ялта.Ливадийский дворец. После завершения знаменитой конференции главы правительств СССР, США и Великобритании, сидя в первом ряду на концерте советских артистов, без устали аплодировали военному ансамблю. Концерты дважды Краснознаменного ансамбля песни и пляски им. Б.А. Александрова часто называют "дипломатической миссией", его репертуар − "учебником истории" страны. Но самое интересное определение дал премьер-министр Великобритании Уинстон Черчилль в Ялте, назвав ансамбль "поющим оружием", которое вполне можно было бы использовать вместо второго фронта…[1].

Высокие гости Ялтинской конференции были сражены мощным многоголосием, тончайшим лиризмом, мастерским исполнением песен. Некоторые из них − "Полюшко-поле", "Священная война" − повторялись на бис не один раз. Эти песни станут визитной карточкой Краснознаменного ансамбля, и десятилетиями будут звучать на главных концертных площадках нашей страны, Европы и Америки. К ним прибавятся и станут популярными во всем мире "Калинка", "Соловьи", "Катюша", "Степь да степь кругом" и многие другие.

С историей ансамбля связана, и история создания и записи гимна СССР. Репертуар этого коллектива огромен, гастрольные пути бесконечны, слава не знает границ. За всем этим стоит не только талант, но и колоссальныйтруд артистов, не только аплодисменты, известность, почет, но и полные драматизма эпизоды из жизни ансамбля.

«Священная война»— патриотическая песня периода Великой Отечественной войны, ставшая своеобразным гимном защиты Отечества. Музыка песни сочетает грозную поступь марша и широкую мелодичную распевность [2]. Песня известна также по первой строчке: «Вставай, страна огромная!»

Через два дня после начала войны, 24 июня 1941 года, одновременно в газетах «Известия» и «Красная звезда» были опубликованы стихи поэта В. И. Лебедева-Кумача «Священная война». Сразу же после публикации композитор А. В. Александров написал к ним музыку. Печатать слова и ноты не было времени, и Александров написал их мелом на доске, а певцы и музыканты переписали их в свои тетради [5]. Ещё день был отведён на репетицию.

26 июня 1941 года на Белорусском вокзале в Москве одна из не выехавших ещё на фронт групп Краснознамённого ансамбля красноармейской песни и пляски СССР впервые исполнила эту песню. По воспоминаниям очевидцев, песню в тот день исполнили пять раз подряд. В мае 2005 года, в память об этом событии, на здании вокзала установлена мемориальная доска [7].

Однако вплоть до 15 октября 1941 года «Священная война» широко не исполнялась, так как считалось, что она имеет чрезмерно трагичное звучание: в ней пелось не о скорой победе «малой кровью», а о тяжёлой смертной битве. И только с 15 октября 1941 года, когда вермахт захватил уже Калугу, Ржев и Калинин, «Священная война» стала ежедневно звучать по всесоюзному радио — каждое утро после боя кремлевских курантов.

Песня приобрела массовую популярность на фронтах Великой Отечественной войны и поддерживала высокий боевой дух в войсках, особенно в тяжёлых оборонительных боях. В послевоенное время она часто исполнялась Краснознамённым ансамблем песни и пляски Советской Армии им. А. В. Александрова и имела широкий успех, как в СССР, так и на зарубежных гастролях.

22 мая 2007 года Ансамблем песни и пляски Российской армии им. А. В. Александрова под бурные аплодисменты песня была исполнена в штаб-квартире НАТО в Брюсселе [3]. Посол Советского Союза во Франции Виноградов после выступления ансамбля в Париже, за которое он получил Гран-при, сказал, что ансамбль совершил невероятное, сотни послов за год не сделают того, сколько сделал один концерт ансамбля. После выступления ансамбля в штаб-квартире НАТО – заголовки многих европейских газет гласили: «Русские без единого выстрела взяли НАТО». Ансамбль был признан одним из лучших мужских хоров XX века.

О популярности этой песни свидетельствует тот факт, что к 70-летию победы над фашисткой Германией немецкой рок-группой Macbeth была создана музыкальная композиция, которая называлась «Дом Павлова», посвященная героическому подвигу советских воинов при обороне Сталинграда. Фрагмент песни «Священная война» был применен в качестве вступления к песне «*Pawlows Haus*» (альбом *Imperium*, 2015) [6].

Основным организатором и первым музыкальным руководителем ансамбля был профессор Московской консерватории им. П. И. Чайковского, народный артист СССР, композитор, генерал-майор Александр Васильевич Александров. С 1918 по 1922 год — он был последним регентом хора Храма Христа Спасителя. Александрову предложили стать руководителем ансамбля, он долго не решался, возражая, что якобы не является военным. Тогда ему предложили стать военным. Позже Александров возглавил ансамбль в звании генерал-майора.

После смерти отца, хор возглавил его сын – Александров Борис Александрович – композитор, дирижер, педагог, народный артист СССР (1958), лауреат Ленинской (1978) и Сталинской премий (1950), Герой Социалистического Труда (1975), генерал-майор (1973), начальник, художественный руководитель и главный дирижёр Краснознамённого ансамбля (1946-1986), которым руководил 40 лет.

С 7 февраля 1949 года коллектив стал называться – *Дважды Краснознамённый ордена Красной Звезды ансамбль песни и пляски Советской Армии имени А. В. Александрова*. В 1978 году, в канун своего 50-летия, Ансамбль получил наивысшую профессиональную аттестацию — почётное звание «академический».

Ансамбль принимал участие почти во всех правительственных концертах.

Борис Александров создал музыку гимна, который стал Государственным гимном Советского Союза, принятый в 1943 году, пришедший на замену Интернационалу. Музыка гимна СССР используется и сейчас — как музыка гимна Российской Федерации. Впервые этот гимн был исполнен в ночь с 31 декабря на 1 января 1944 года.

31 декабря 2015 года президентом Владимиром Путиным была утверждена «Стратегия национальной безопасности России». Сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей включили в перечень национальных интересов нашего государства. В новой редакции "Стратегии национальной безопасности" исключено деление стратегических национальных приоритетов на приоритеты национальной безопасности и приоритеты устойчивого развития, которые предполагают укрепление обороны страны, обеспечение национального согласия и единства общества, повышение конкурентоспособности национальной экономики, сохранение культуры [4]. Деятельность ансамбля Александрова всегда была наполнена гражданским и патриотическим звучанием и в полной мере соответствует реализации современной стратегии национальной безопасности России.

Музыке приписывают многие функции, самые значимые – социальные: гражданская, воспитательная, коммуникативная. Феномен ансамбля Александрова можно охарактеризовать как новую миссию музыки – дипломатическую. **Дипломатическая функция** способствует поддержанию

приемлемых добрососедских отношений со всеми странами, как тот минимум общения на международной арене, который позволяет достичь стабильности и процветания всего человечества. Выступление ансамбля Александрова на Ялтинской конференции 1945 года – яркий пример «музыкальной дипломатии».

Список использованных источников

1. Александров Е.В., Антонов В.Н., Шарипов М.М. Историческая летопись Ансамбля имени Александрова [Текст] // М.: Издательская группа «Граница», 2013. – 159 с.: ил., портр, цв. ил., портр.
2. Большая советская энциклопедия. Гл. ред. Б. А. Введенский, 2-е изд. Т. 38. Самойловка — Сигиллярии. 1955. 668 стр., илл. и карты; 55 л. илл. и карт.
3. Герасименко О. «Священная война» в стенах НАТО // Труд № 087, 23.05.2007
4. Назаров Владимир. Сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей включили в перечень национальных интересов России / [Электронный ресурс] Владимир Назаров // Интерфакс. – 12.01.16 – Режим доступа: http://lenta.ru/news/2015/12/31/lider/
5. Олару В. Стихотворение в газете // Независимая Молдова, 21 июня 2001
6. ПесняPawlows Hausна Youtube.
7. См. фото: Мемориальная доска «Священная война» на фасаде Белорусского вокзала [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.intomoscow.ru/memorialnaya-doska-svyaschennaya-voiyna-na-belorusskom-vokzale.html

Караваев П. А.

«ВОПРОСЫ ГЕГЕМОНИИ И МАНИПУЛИРОВАНИЯ МАССОВЫМ СОЗНАНИЕМ В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ НА ОСНОВЕ ТРУДОВ АНТОНИО ГРАМШИ»

Abstract: *examines the heritage of the Italian public figure of Antonio Gramsci and assesses its influence on modern geopolitical models of interaction and models of foreign relations, and the application of the work of Gramsci in order to change cultural and ethical paradigms in modern society. Addresses such issues as the problem of hegemony and programming social groups of the post-industrial information society; forced change of political regimes in different countries and the contribution of the works of the researcher in modern science.*

Антонио Грамши (1891-1937) – деятель итальянского и международного коммунистического движения, основатель и руководитель Итальянской коммунистической партии, философ, социолог и теоретик-марксист. С 1913 года в социалистическом движении. С 1917 года руководитель секции туринских социалистов. С 1919 года один из лидеров «Ординенуово», участвовавшей в основании компартии (1921). В 1926 году за революционную деятельность был арестован, в 1928 – приговорен фашистским судом к двадцати годам тюрьмы. Труды А. Грамши охватывают вопросы истории, философии, культуры, экономики [2, 339]

Антонио Грамши является одной из наиболее ярких фигур западного марксизма и одним из основателей неомарксизма. Его наследие практически не изучалось в Советском Союзе по причине традиционных противоречий апологетов отечественного и западноевропейского марксизма, сложившихся в 30-х годах и укрепившихся во второй половине XX века.

Основные мысли Антонио Грамши изложил в «Тюремных тетрадях» – цикле произведений, написанных в годы заточения. В них Грамши описывает свои философские, экономические и политические взгляды. Активное участие в политической жизни определило его мнение об экономике и социологии как о широких науках, включающих много факторов. К примеру, он даже называл марксизм «философией практики» из-за его практической направленности

Один из ключевых разделов трудов Грамши – учение о гегемонии. Это – часть общей теории революции как слома государства и перехода к новому социально-политическому порядку. Данные идеи как никогда актуальны в современном мире, где методы информационно-идеологической борьбы применяются рядом государств для смены политических режимов, в «неугодных» странах. Ряд ученых называет данный процесс «экспортом демократии», однако, он всегда несет с собой слом государственного порядка, значительные социально-экономические потрясения и открытые вооруженные конфликты.

Грамши переосмысливает наследие Маркса. Так, согласно классическому марксистскому детерминизму, господствующий класс удерживает свое ведущее положение и эксплуатирует

подчиненные классы с помощью системы узаконенного принуждения («силы»). По мнению же Антонио Грамши, одной силы для сохранения господствующего положения недостаточно. Механизмом осуществления и самой возможности власти является не столько принуждение, сколько убеждение. Владение собственностью как экономической основы власти недостаточно — господство собственников тем самым автоматически не гарантируется, и стабильная власть не обеспечивается.

Грамшианская концепция базируется на фундаментальных положениях марксизма. Маркс и Энгельс пришли к мысли, что рабочий класс, появившись на мировой арене, в своей идеологии выходит за рамки своих корпоративных интересов и смешивает себя со всем человечеством.

Развивая эту мысль, Грамши говорит, что господствующий класс и для удержания своего положения и влияния постоянно поддерживает эту иллюзию общей значимости, справедливости своего образа жизни, образа мыслей.

Грамши считает, что применение одной лишь силы не может гарантировать одному классу возможность эксплуатировать, так как постоянное применение силы неизбежно будет встречено противодействием эксплуатируемых, что, опять-таки неизбежно, приведет к росту напряженности в обществе и социальным потрясениям и даже их крайней форме – революции.

Задача господствующего класса по Грамши – создать ситуацию, при которой большая часть того или иного общества будет согласна на применение господствующим классом силы. Согласие придаст системе устойчивость и позволит господствующему классу сохранить свое положение в течение длительного времени. Можно привести упрощенный пример: отняв у наемного рабочего часть результатов его труда и преобразовав его в прибыль, владелец предприятия создает напряженность, которая в итоге может вылиться в открытое недовольство рабочих (отказ от работы, стачки, забастовки, применение физического насилия по отношению к владельцу и т.д.).

Гегемония, согласно идеям Антонио Грамши, – это не застывшее, однажды достигнутое состояние, а тонкий, динамичный, и, что самое главное – непрерывный процесс. При этом «государство является гегемонией, облеченной в броню принуждения».

Государство по Грамши – это «вся совокупность практической и теоретической деятельности, посредством которой господствующий класс оправдывает и удерживает свое господство, добиваясь при этом активного согласия руководимых» [1].

Согласие в обществе формирует его «культурное ядро». Под таким ядром Антонио Грамши подразумевает наиболее активную часть населения, как принято говорить сегодня – лидеров общественного мнения. Это писатели, журналисты, деятели культуры, посредством создания набора определенных художественных образов, формирующих у большинства населения необходимое отношение к тем или иным событиям, те или иные морально-этические установки. Тот, кто контролирует это ядро и придает ему конкретные импульсы, контролирует и большую часть населения, то есть имеет возможность узаконивать применение силы и принуждение.

Возвращаясь к примеру, с рабочими: если владелец предприятия посредством публикования в прессе информации о перманентной заботе господствующего класса над классами подчиненными, сможет убедить подчиненный класс в справедливости существующей системы, он сохранит и упрочит свое положение. Таким образом, можно сделать еще один вывод: контролируя «культурное ядро», можно не только удерживать господствующее положение, но и подрывать его, путем трансляции идей противоположных.

Следует отметить, что, по мнению Грамши, и процесс формирования «культурного ядра», и процесс его разрушения происходят в течение длительных временных промежутков.

Работу по разрушению «культурного ядра», а значит ментальное перепрограммирование общества, Грамши определяет, как «молекулярную агрессию». Эта агрессия может применяться в условиях длительных противостояний между государствами. Ее целью является дискредитация и изменение существующей морально-этической парадигмы того или иного общества.

По мнению Сергея Кара-Мурзы, именно разработанная Антонио Грамши теоретическая модель была положена в основу беспрецедентной кампании по манипуляции сознанием населения Советского Союза.

«Молекулярная агрессия» в советское «культурное ядро» началась в середине 1980-х годов в период «гласности», когда широкий доступ к средствам массовой информации, а значит и к умам соотечественников, получили так называемые «советские диссиденты». В то же время кампании по отстаиванию традиционных ценностей советского государства организовано не было, т.е. историки, публицисты, общественные деятели, которые могли дать ментальный отпор критиковавшим советский строй и советское государство, выражаясь фигурально, не были «допущены к микрофонам».

Была развернута кампания по борьбе за определенный тип массового сознания, причем велась она в одном направлении, не встречая практически никакого сопротивления.

Немалую роль, в формировании нового «культурного ядра» постсоветского общества в начале 90-х гг. прошлого века сыграли общественные организации, связанные с государственными структурами западных стран (в первую очередь США). Влияние осуществлялось посредством прямого финансирования (гранты), реализации бесплатных обучающих программ, курсов повышения квалификации.

Активная поддержка, которую различные западные организации оказывали (в последнее время деятельность большинства из них на территории России прекращена) и оказывают на постсоветском пространстве так называемому «некоммерческому сектору» [1], то есть сети неправительственных организаций (НПО) способствует тому, что эти организации постепенно перехватывают у государства культурные, образовательные, социальные, благотворительные функции. Общество в лице его легитимных и законодательных органов, в результате деятельности таких НПО, может потерять контроль над этими секторами. Об этом, в частности, говорят в своем труде «Сетевая война» американские политологи Джон Аркилла и Дэвид Ронфельдт.

Исходя из всего вышесказанного, главное отличие «классического» подхода Грамши от применяемых на Западе практик состоит в том, что происходит сталкивание не классовых, а национальных сил (государств).

Диапазон тематик диссертаций, написанных на Западе с применением методологии Грамши, носит широчайший характер: это работы, посвященные вопросам коммеморации, разжиганию и урегулированию межнациональных и межрелигиозных конфликтов, эффективности различных видов рекламы, особенностей современной литературы африканских стран и т.д.

Однако, работы данного исследователя по-прежнему не нашли широкого отклика в среде отечественных ученых, работающих в сфере общественно-политических наук. Следует констатировать, что на русском языке вышла примерно четверть работ итальянского коммуниста, а с начала 70-х годов прошлого века, когда в Советском Союзе активно разворачивалась скрытая подготовка к перестройке, на имя Грамши идеологи КПСС наложили полный запрет. При этом поводом для изъятия Грамши из оборота служили его якобы глубокие расхождения с Лениным, что для отечественных идеологов и ученых-общественников того времени было совершенно неприемлемо.

Таким образом, резюмируя все выше сказанное, мы вправе говорить о вкладе Антонио Грамши почти во все разделы современного гуманитарного знания: философию и политологию, антропологию, культурологию и педагогику. Этот вклад итальянский мыслитель совершил, развивая марксизм и осмысляя опыт протестантской Реформации, Французской революции конца XVIII века, русской революции октября 1917 года. Антонио Грамши создал новую современную теорию государства и революции применимую в сегодняшних реалиях информационного общества.

Список использованных источников:

Грамши А. Тюремные тетради. Часть первая. — М.: Издательство политической литературы, 1991

Советский энциклопедический словарь / Научно-редакционный совет А.М. Прохоров (пред.). – М., 1981.

Караваева Е. В.

ПОНЯТИЕ «УПРАВЛЕНИЕ» В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Abstract.*In the article philosophical ideas are examined about a management, analyses the great number of going near a management. An author comes to the conclusion, that management problems were examined at forming of general political, economic and socially-philosophical conceptions, and modern conceptions of management theory are presented by a strategic management and strategic management, innovative management, organizational culture and organizational development; restructuring and реинжирингом, бенчмаркетинг and management by changes; by the taught organizations and situatioonal leadership.*

Управление как вид человеческой деятельности существует с тех пор, как возникла необходимость в совместной деятельности людей. Любые достижения человечества были бы просто невозможны без управления. Начиная со времени появления первых социальных теорий, люди стремились обосновать законы управления процессами, происходящими в обществе, и использовать выявленные закономерности в тех или иных целях.

Детальный историко-философский анализ дает основание заключить, что первыми теоретиками управления были именно философы. И действительно, умение управлять людьми, это, по выражению Платона есть "одно из сложнейших и самых труднодостижимых умений" [8]. Интерес к управлению античной философии связан с тем, что управление предполагает не только совокупность действий, но и сумму знаний. Так, Платон настаивал: существует крайне мало людей, обладающих знанием как управлять, да и само это знание "одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости" [8]. Именно с позиций социально-философского обобщения становится понятным системорганизующая роль управления в нормальном функционировании общества как единого целого. По формулировке Бернарда Мандевиля, сама возможность того, чтобы человека, как существа, "неподходящего для общества", суметь сделать "послушным созданием, которое может найти свою цель, работая на других", т.е. возможность формирования сообщества людей, где "каждый член общества подчиняется целому", подобная возможность появляется только лишь "благодаря хитроумному управлению" [5]. В свяхи с этим философы постоянно констатировали недопонимание другими членами общества всей важности науки и искусства управления: "Учатся долгое время, чтобы сделаться искусным в своей профессии; пренебрегают всем, чтобы осуществить самое важное - управлять людьми. Есть много академических премий за разрешение праздных вопросов, и ни одной - за тот, который был бы решающим для счастья рода человеческого" [3]. Регулирующая роль самой философии, как активной формы общественного сознания, наиболее кратко и емко обозначил Гегель: "Философия управляет представлениями, а они управляют миром" [2].

Обращаясь к истории философской мысли мы выясняем, что:

а) глубина проблем управления не изменяется, меняются лишь исторически определенные формы решения той или иной управленческой проблемы;

б) именно философская мысль, до формирования науки (наук) об управлении, сохранила основополагающие идеи и теоретические обобщения управленческого опыта предыдуших поколений;

в) большинство философов не просто фиксируют состояние управления общества, государства и других социальных конструкций, но и ищут „лучшие" их формы - искание, характерное для философии как активной формы общественного сознания, способа мышления, нацеленного на идеалы;

г) знание и методологическое применение частнонаучными исследованиями и практикой менеджмента философских формулировок актуально и сегодня.

В истории философии можно найти множество решений относительно "мудрого правления", "справедливого вознаграждения", кодексов поведения руководителя и подчиненного, наиболее эффективных форм и способов использования власти и множества других управленческих проблем. Так, рассуждения Конфуция об управлении и управленческих навыках исходят из императива нерушимости иерархии между верхами и низами, жесткого соблюдения правил ритуала ("ли"), который требует беспрекословного повиновения низов верхам: "Государь должен быть государем, сановник - сановником, отец - отцом, сын - сыном" [4]. Сами верхи проявляют в своей среде, друг к другу любовь и солидарность, что и составляет их ритуал - "жень" (человеколюбие). "Если в верхах соблюдают ритуал, народом легко управлять" [4]. Осью конфуцианских традиций стала именно эта целенаправленность на сохранение гармонии: "Когда каждый обретает подходящее себе занятие, занимает соответствующее ему место, тогда высшие и низшие служат друг другу" [9]. Мэнь-цзы и его ученики, подробно разработала принципы "человеколюбивого" управления. Здесь к основополагающей идее Конфуция о праве верхов властвовать и управлять, а низов — повиноваться, добавлено требование к правителям быть справедливым. Но "функциональное" соотношение не меняется: ведь это - "всеобщий закон в Поднебесной". Наиболее пространная интерпретация этого закона такова: "Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. То есть, те, кто напрягает ум, управляют людьми. А те, кто напрягает мускулы, управляются. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют" [7].

Противостоящие конфуцианцам с позиций "низших" Мо-цзы и его последователи подробно разработали принципы "мудрого управления", суть которого все тот же, но очищенный от

аристократических оговорок, конфуцианский тезис "правильный человек - на правильном месте". "Того, кто способен управлять страной, назначают управлять страной; того, кто способен быть начальником департамента, назначают начальником департамента; того, кто способен управлять селением, назначают старостой селения" [6]. Как видим, если по Конфуцию управлять способны лишь высокородные особы, а поведение простолюдин регулируется исключительно кодексом послушания, то для школы Мо-цзы решающий критерий - не фактор рождения, а личные достоинства претендента на управленческую должность. Нарушение именно этого основополагающего принципа - основная причина системной путаницы: «…Человек, который не можеть управлять даже сотней людей, назначается главой департамента, чтобы управлять тысячью человек.... Эта должность в десять раз превышает его способности.... И если бы даже этот чиновник день и ночь непрерывно занимался делами департамента, то все равно эти дела по-прежнему останутся несделанными, будто ими и не занимался никто» [6].

Позднее этой теме посвящали свои труды Н. Макиавелли, Т. Гоббс, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, М. Вебер, А. А. Богданов. Проблемы управления рассматривались при формировании общих политико-экономических и социально-философских концепций, объясняющих механизм функционирования общества на различных исторических этапах.

Современные концепции теории управления представлены стратегическим управлением и стратегическим менеджментом, инновационным менеджментом, организационной культурой и организационным развитием; реструктуризацией и реинжирингом, бенчмаркетинг и управлением изменениями; научающимися организациями и ситуационным лидерством.

Таким образом, управленческие идеи, сформировавшиеся еще в Античной философии дают основание для построения будущих концепций. В то же время, сложившееся многообразие подходов отражает не только широкую палитру идей в области управления, но отчасти объясняется отсутствием строгой методологии и реальных процедур проверки истинности научных гипотез и идей в управленческой науке.

Список использованных источников

1. Гегель 1971 - Гегель Г. О преподавании философии в университетах // Работы разных лет. Т. 1, М.: Мысль, 1971. С. 417-426.
2. Гегель 1971 - Гегель Г. Афоризмы // Работы разных лет в двух томах. Т. 2, М.: Мысль, 1971. С. 529-562.
3. Гельвеций 1974 - Гельвеций. Мысли и размышления // Соч. в двух томах. М.: Мысль, 1974. С. 569-602.
4. Люнь Юй 1972 - Лунь Юй // Древнекитайская философия. Т. 1, М.: Мысль, 1972.
5. Мандевиль 1974 - Мандевиль Б. Исследование о природе общества // Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974.
6. Мо-цзы 1972 - Мо-цзы // Древнекитайская философия. Т. 1, М.: Мысль, 1972.
7. Мэнь-цзы 1972 - Мэнь-цзы // Древнекитайская философия. Т. 1, М.: Мысль, 1972.
8. Платон 1972 - Платон. Государство // Соч. в трех томах. Т. 3, ч. 1, М.: Мысль, 1972. С. 89-454.
9. Хуайнань-цзы 1990 - Хуайнань-цзы // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука, 1990.

Кирпилёв К. С.

ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО

Аннотация: *Данная работа посвящена изучению вопроса о влиянии православной философии на общественные процессы. Предпринята попытка анализа достижений некоторых православных философов, фундаментальные исследования которых и по сей день являются важным источником знаний касательно философии православия. В ходе изложения рассматривается сущность их вклада в философию православия, а также проводится некая аналогия между их работами и масштабом вклада в идеологию православной философии. Выделяются функции и значение православия в целом, и православной философии в частности.*

Ключевые слова: *православие, общество, православная философия и общество, православная церковь.*

THE INFLUENCE OF ORTHODOX PHILOSOPHY ON MODERN SOCIETY

Annotation: *This paper is devoted to the study of the influence of the orthodox philosophy of social processes. An attempt to analyze the achievements of some Orthodox philosophers fundamental achievements of which to this day are an important source of knowledge about the philosophy of Orthodox Christianity. During the presentation deals with the essence of their contribution to the philosophy of Orthodox Christianity, as well as held a certain analogy between their work and the scale of contributions to the ideology of the orthodox philosophy. Stand out the functions and importance of Orthodoxy in general and orthodox philosophy in particular.*

Keywords: *Orthodoxy, society, the orthodox philosophy and society, the Orthodox Church.*

Актуальность. Православие оставило огромный отпечаток на развитии традиций и обычаев в современном обществе, тем самым, создав крупномасштабный пласт духовной культуры, сформировав уникальное мировоззрение, сохранившееся до наших дней. Потому данная тема является особенно актуальной сейчас, когда вопрос о влиянии религиозной философии занимает важное место в мире.

Религия является неотъемлемой частью любого общества и порой сложно различить, где кончается религия, и начинается обыденность. При таком колоссальном охвате влияние религиозной философии распространяется на все аспекты жизни социума и, входит в синтез с идеалами и традициями. Рассмотреть вопрос, насколько, масштабным является это влияние можно на примере русской православной философии, так как, религиозная философия, занимая особое место в русской истории XVIII - XIX и XX веков, явственно влияла и влияет на общественные процессы внутри страны.

Цели и задачи исследования. Цель - рассмотреть вопрос существования православной философии в контексте современного общества. В соответствие с целью ставятся следующие задачи: 1) Дать краткую характеристику деятельности философов православия XIX – XX вв. 2) Проанализировать причины и последствия влияния православной философии на современное общество. 3)Рассмотреть реакцию государства на влияние религии в обществе. 4)Изучить дальнейшие перспективы развития темы.

В контексте русской религиозной философии человек рассматривается как активная, свободно творящая сила. Он наделён высокой духовностью и способен объединить мир, спасти его от разрушения смертоносным временем и человеческим эгоизмом. Религиозный (православный) антропоцентризм в русской философии выступил в качестве своеобразного интеллектуального ответа на технизацию общественной жизни, падение нравов и другие пороки, особенно промышленной цивилизации. Промышленная, техническая по своей сути, цивилизация разрушает человечность, и противостоять этому опасному процессу может лишь высокая духовность - так может быть сформулирована основная идея русской религиозной философии времени, религиозного Ренессанса.

В течение многих веков Православие оказывало решающее влияние на формирование самосознания и культуры. В допетровский период светская культура на Руси практически не существовала: вся культурная жизнь русского народа была сосредоточена вокруг Церкви. В это время в России формировалась светская литература, поэзия, живопись и музыка, сложившиеся в XIX веке. Отойдя от идеалов Церкви, культура, однако, не утратила тот мощный духовно-нравственный заряд, который давало ей Православие, и вплоть до революции 1917 года сохраняла живую связь с церковной традицией. Послереволюционные годы характеризуются эпохой застоя для православной церкви: доступ к сокровищнице духовности был закрыт, люди узнавали о вере, о Боге, о Христе и Евангелии, о молитве, о богословии и богослужении Православной Церкви через произведения известных деятелей искусства вроде Пушкина, Гоголя, Достоевского, Чайковского, и других великих писателей, поэтов и композиторов. Но, несмотря на это, в период государственного атеизма русская культура оставалась носительницей христианской мысли, продолжая свидетельствовать о неистребимости тех духовно-нравственных ценностей, которые атеистическая власть ставила под сомнение или стремилась уничтожить [1, 120, 135-138].

Таким образом, заметно, что влияние философской мысли православной традиции проходит сквозь время и проглядывается во многих литературных произведениях конца XIX начала XX века, вплоть до момента распада Советского Союза. После этого религиозная тематика продолжала своё существование и, на фоне резкого кризиса политического строя, интерес учёных к различным аспектам «религиозности» страны, только возрастает. Для России здесь, естественно, на первом плане стоит православие. Потому не удивительно, что идеи православной философии сохранились, и

оказывали активное влияние на формирование общества. Соотношению православия и общества посвящено немало работ. О влиянии в целом православия, и его философии в частности, говорило достаточно много авторов (в том числе упомянутые выше). Их работы носили характер почитания. Основная масса исследователей, рассматривая влияние православной традиции на современное общество отмечают, что значение данного процесса в науке не нашло своего должного отражения, хотя для российского общества это является важным фактором развития. Если говорить о влиянии православия на общественные отношения стоит обратить внимание на то, что православие, которое во многом составляет основу общественных отношений, с другой стороны, формирует мироощущение. Здесь интерес также представляет вопрос о религиозной терпимости и нетерпимости. Следует отметить, что для православной традиции не приемлемы сами категории «терпимости» и «нетерпимости». Россия была терпима к не православию. Подобные элементы и являются отражением православной философии в повседневности общественных отношений. В настоящее время достаточно часто можно встретить замечания о толерантности и невероятной терпимости православия к иным религиозным верованиям [3, 86-88].

Кроме того, данный процесс обозначен, помимо, появления партий и организаций, образованием структур политической направленности, согласно которым православие должно определять социально-политическое устройство России. Тут заметное влияние занимает политический консерватизм, который единство государства видит в утверждении и сохранении приоритета в обществе русской православной традиции. Из этого следует, что, сохранение влияния православной философии, является в настоящее время, политически выгодным предприятием. Т.е., помимо возрастающей тенденции стремления народа сохранит элементы православной философии в бытовой среде, это интересно и государству, таким образом можно объяснить столь длительный период главенства православного мировоззрения. Из этого следует, что влияние православной философии не ограниченно народными массами - влияние православной философии распространяется на верхушку современного общество, которой волей-неволей приходится иметь дело с религиозным фактором чтобы «остаться на плаву» и сохранить интерес народа [2, 124,125-127].

Выводы. В завершение осталось сказать о перспективах развития темы. На протяжении столетий православная философия формировала моральные грани русского общества: традиции, обычаи, идеалы, всё это оказалось под сильным влиянием православной философии. Очевидно, что такое масштабное воздействие не будет забыто и ещё долго актуальность проблемы сможет выражаться в работах многих исследователей. Это создаёт неисчерпаемый источник перспектив для исследования данного вопроса.

Из всего вышеизложенного видно - религиозная философия, не только оказывает непосредственное влияние на уклад жизни народа, но решительным образом диктует условия прохождения любых процессов внутригосударственного характера, формирует особенности национального мировоззрения, прокладывает будущие векторы внешней политики страны.

Список использованных источников

1. Алфеев Г.В. Православие Том I / Г.В. Алфеев. — М.: изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 864 с.

2. Дроботушенко Е.В. Влияние православия на общество в современной России / Е.В. Дроботушенко. – Учёные записки ЗабГТПУ,2011г. – 197с.

3. Ильин А.А. – История философии конспект лекций / А.А. Ильин. - ВГУЭС – 2000г. - 109с.

Коробкина Е.Н.

ИНФЕРНАЛЬНЫЕ ДУШИ: МЕТАМОРФОЗЫ ОБРАЗА

Аннотация: *В статье исследуются метаморфозы образа "инфернальные души" в русской и зарубежной литературе и кинематографе на протяжении 19-21 века. Изучается его специфика на примере анализа образов «инфернальниц» в романах Достоевского «Братья Карамазовы» и «Идиот». Сходство и различия в представлениях Достоевского и Андрея Белого о Петербурге как «инфернальном городе», созданном «инфернальным демиургом». Метаморфозы идеи инфернального в экранизациях романа Достоевского «Идиот»: «Настасья» Анджей Вайда, вплоть до полного вырождения идеи в русском постмодернизме 21 века: «Даун Хаус» Роман Качанов. Специфика*

островного инферно: Белый «Петербург», «Настасья» Анджей Вайда, Вирджиния Вулф «Орландо», Дерек Джармен «Сад».

Abstract.*This article explores the metamorphosis of an image of "inferno soul" in Russian and foreign literature and cinema of 19-21 centuries. This has been done by examining images of inferno ("infernalnitsi") in novels "The Brothers Karamazov" and "The Idiot" written by Fyodor Dostoyevsky. The research also highlights similarities and differences in Dostoyevsky's and Andrew White's images of St. Petersburg as "inferno city" created by "inferno demiurge". Metamorphosis of the image of inferno in "Nastasia" (Andrzej Wajda film adaptation of Dostoyevsky's novel "The Idiot"), degeneration of idea in Russian postmodernism of the 21st century: "Down House" by Roman Katchanov.*

Peculiarities of an insular inferno: White "Petersburg", "Nastasia" (Andrzej Wajda), "Orlando" (Virginia Woolf), "The Garden" (Derek Jarman).

«Это тоже инфернальная душа и великого гнева женщина» Достоевский «Братья Карамазовы» [5, т.2, 192].

Образ инфернальной души впервые появился на страницах романа Достоевского «Братья Карамазовы». В романе эти заимствования писателя звучали в речи Дмитрия Карамазова, он окрестил «инфернальной душой» и «женщиной великого гнева» Катерину Ивановну. Причем, характеристики героинь, как и словечки Достоевского, даются женщинам краткими выразительными фразами, ухватывающими самую суть специфических нюансов демонических (инфернальных) страстей персонажей. Так появляются «инфернальницы» Достоевского.

«Понимаю царицу наглости, вся она тут, вся она в этой ручке высказалась, инфернальница! Это царица всех инфернальниц, каких можно только вообразить на свете!» Ф. М. Достоевский «Братья Карамазовы» [5, т.1, 176].

«Царицей всех инфернальниц» называет Грушеньку в разговоре с Алешей Дмитрий Карамазов. Этим словом объединяет Фёдор Михайлович всех роковых героинь своих романов в единое целое. В нем оттенок странной ласковости, мягкости, потаённости, скрытности. «Надрыв» натуры прячется за вуалью уменьшительно-ласкательного суффикса «инфернальницы». Чужие, заимствованные слова: «инфернальница», «инфернальная душа», «инфернальные изгибы», «инфернальные идеи», коими пестрят страницы романа Достоевского, при всей своей чуждости очень органичны в его контексте, и постепенно глаз привыкает, а в памяти героини романов Достоевского так и остаются «инфернальницами». Само же слово становится органичной частью языка Достоевского, как стали надрывной частью его жизни эти северные роковые женщины со всей их мучительной странностью, чуждостью, но каким-то поражающим слух оттенком любящего юродства – «инфернальницы». Здесь кажется чуждым слово «демоницы», но вся любящая ласковость юрода – в слове «инфернальницы». Здесь выявляется тот самый эффект «многоголосности», о котором писал Бахтин в книге «Проблемы поэтики Достоевского», когда язык персонажей и автора, при всех индивидуальных особенностях речи героев, как бы сливаются. Каждый голос со своими языковыми и стилистическими особенностями, вот этими особенными словечками, перекликается друг с другом, становясь общей темой в полифонизме общего, повторяясь во множестве тем рефреном «инфернальности». В каждой теме выделялась своя специфика этих «инфернальностей» - «инфернальниц»: «ручка Грушеньки», «инфернальные изгибы» тела, которые «томили» Дмитрия Карамазова, «великий гнев» Катерины Ивановны.

А город инфернальниц – Петербург – оборачивается вдруг странной и страшной соборностью полифонизма всех инфернальных душ – единой инфернальной душой Петербурга на страницах романов Достоевского.

Здесь нужно обратиться к истории создания самого города, к фигуре его создателя, чьим замыслом возник он из ничего на топях и болотах – странным огнем из грязи. Это место, на котором возник Петербург, его топос – чистое инферно – по сути, топи болот, болотные огоньки – да вой нежити. И замыслом Петра, его видением города и был репрезентирован этот инфернальный город, город-призрак и город призраков.

Вот каким мы видим чистое инферно петербургского мифа на страницах романа «Петербург» Андрея Белого.

«А там были – линии: Нева, острова. Верно в те далекие дни, как вставали из мшистых болот и высокие крыши, и мачты, и шпицы, проницая зубцами своими промозглый зеленоватый туман – на теневых своих парусах полетел к Петербургу оттуда Летучий Голландец из свинцовых пространств балтийских и немецких морей, чтобы здесь воздвигнуть обманом свои туманные земли и назвать

островами волну набегающих облаков; адские огоньки кабачков двухсотлетие зажигал отсюда Голландец, а народ православный валил и валил в эти адские кабачки, разнося гнилую заразу…

Поотплывали темные тени. Адские кабачки же остались. С призраком долгие годы бражничал православный народ: род ублюдочный пошел с островов – ни люди, ни тени, - оседая на грани двух друг другу чуждых миров»[3, 21].

«Ублюдочный род островов, ни люди, ни тени» – таковы метаморфозы образа инфернальных душ, отделяющие «Петербург» Достоевского от «Петербурга» Белого. И отсюда странное свойство улиц Петербурга: «Петербургские улицы обладают несомненнейшим свойством: превращают в тени прохожих; тени же петербургские улицы превращают в людей»[3, 40].

Вот что пишет о Петербурге Ямпольский в книге «Ткач и визионер»:

«Петербург — город, в котором Россия сталкивается с материальным воплощением видения (Петр часто интерпретируется как визионер, который реализовал в камне посетивший его царственное воображение образ)».

«Петербург — редкая модель буквального проецирования репрезентации на физический ландшафт, который понимается как tabula rasa, ничто, своего рода материальный templum. Петербург возникает как материализация видения, и все происходящее в этом городе приобретает черты призрачности, так как относится не к реальности, но к идеальности видения. Это творение «из ничего» — ex nihilo»[10, 8].

А также:

«Петербург — принципиально — сфера неистинного. Но эта «мнимость» петербургского репрезентативного пространства должна была компенсироваться его иллюзионизмом. Репрезентация приобретает всю свою эффективность только тогда, когда она достигает эффекта присутствия, отсутствующего. Именно поэтому петербургская культура становится имперской и иллюзионистской одновременно, а реакцией на нее становится религиозная эсхатология. Уже Петр выступает одновременно и как священный монарх, и как Антихрист. Эта двойственность — прямой результат репрезентативности и связанной с ней культуры мнимости» [10, 12].

Так в образе Петра возникает оксюмороном – «инфернальный демиург».

Миф Белого превращает Антихриста в Летучего Голландца (основанием идентификации образа Летучего Голландца с образом Петра послужил факт пребывания Петра в Голландии), от которого и пошел с островов ублюдочный род: призраки ли, люди, неизвестно. Оттого их тяга с островов на Невский. Невский проспект превращает тени в людей. Но это магия призраков, магия оборотничества. Причем, люди с островов, воплощаясь на улицах Петербурга, обретают настоящую жизнь – на какое-то время. Жителям Невского труднее, в городе-видении они и сами двоятся. Природа их, преодолевая мнимость, выявляет из себя инфернальных двойников, явленных у Белого в масках. Николай Аполлонович Аблеухов – студент философского факультета. Но встреча с «инфернальницей» меняет его, так появляется двойник – «красный шут». Сама же «инфернальница» - Софья Петровна Лихутина, ангел Пери, в отличие от героинь Достоевского, натура уже не трагическая, на порядок мельче. Ее двойник – «японская восковая кукла». Ангел Пери, как будто, обречена чувствовать себя куклой восковой, марионеткой в руках неизвестных сил. Здесь иррациональные силы вторгаются извне в кукольный мирок жены офицера Лихутина, и, отторгая ее от себя самой, как будто, вынуждают участвовать в маскараде. Роль ее также иллюзорна, но в этом городе на улицах тени становятся людьми, маски обретают реальную жизнь. Страсть мужчины и женщины уходит на улицы Петербурга, город призраков получает страсть как инфернальную силу, способную вдохнуть жизнь в марионеток. Странное действо, карнавальное действо разворачивается на улицах между «красным шутом» и «японской восковой куклой».

У Достоевского страсть иного качества, страсть-услада как целый мир, отдельная вселенная в продлении в бездну демонического. Она у него странная эта вертикаль инфернальной страсти, но на эту ось у него и наверчены все миры. И среду он являет в "Идиоте"[6] разношерстную, но обычную, торговую, мещанскую, разбойничью со всеми их качествами, типично человеческими. И эти городки-миры он наверчивает на эту вертикаль совершенно не человеческого - через страсть-усладу - в оксюморонном продлении в самые глубины русского демонизма. А по горизонтали миры удерживает дихотомия «гротескного сознания» [8], в чистом его трагифарсовом состоянии. Отсюда все эти метания, карнавальная демонстрация чувств публично. Ощущение от романа Достоевского это: вся толпа героев и ряженых в санях, на птице-тройке, ссорясь, бранясь, кривляясь, выясняя отношения совершенно гротескно, несется по этой горизонтали в будущее, в 21 век - всей трагифарсовой несуразной толпой.

И только эта горизонталь и спасает их мир, и самих героев от полной утраты человеческого. Фарс здесь вектор в будущее, только это им и дает, этим мирам продление во времени.

Но никто из этих героев не вытягивает на уровень истинно трагического, у каждого из них изъян свой и своя странность, в каждом из них свой "смешной человек".

А вот Фёдор Михайлович, только он, ось трагического. И он стоит и держит своим трагизмом гения эти миры, не дает им рассыпаться как карточным домикам.

И держит и вертикаль, и горизонталь этих миров.

Но чем дальше в будущее, чем дальше от гения самого Фёдора Михайловича - в прочтения потомков - экранизации "Идиота" - тем меньше и меньше истинно трагического, и уже - до полного вырождения трагического, и даже трагифарсового, и даже истинно комического - это уже «Даун Хаус» Романа Качанова[9]. Это уже 21 век.

Это не апокалипсис, в который Фёдор Михайлович погружает своих персонажей, и они со всеми своими несуразностями, не осознавая до конца, куда они, собственно, попали и что с ними происходит. Но они приняли это, понимая, не понимая, но приняли и стоят стоически в шутовских нарядах.

В фильме «Даун Хаус» у мертвой «инфернальницы» отпилили ногу - и устроили пиршество пожирания – это уже и не культура вовсе, порно-симулякры постмодерна, глумление как порнография, как попытка убийства литературного образа, как попытка расчленения русской культуры симулякрами постмодернизма. Но, как и всякое порнографическое действо, попытка эта бесплодна, потому что лишена силы уничтожить художественный образ жалкими потугами глумления. Есть такой образ мертвеца у африканских народов, который проявляет всю видимость сексуальности в неприличных жестах и словах, но силы как таковой не имеет, ибо мертв. Так, собственно, и «Даун Хаус» – пример глумящегося мертвеца постмодернизма, но силы творчества ему уже не дано, постмодерн лишил его творческой силы. Но, таким образом, мы видим, как время и современное искусство разрушило образ «инфернального демиурга» и «инфернальных душ», превратив его, как и самое себя, в глумящегося пожирателя трупов.

Но вернемся снова к инфернальницам Достоевского.

Прообразом Настасьи Филипповны, ангела князя Мышкина, первая жена Федора Михайловича Мария Дмитриевна, история их любви мучительна, как история отношений Настасьи Филипповны и Рогожина.

Удивительно снял фильм “Настасья” Анджей Вайда по мотивам романа Фёдора Достоевского «Идиот».

В его фильме японские актеры, странное трансцендентное действо, эффект сочетания элементов абсурда с театром Кабуки. Здесь один из ведущих актёров-оннагата современного кабуки Бандо Тамасабуро играет и Настасью Филипповну, и князя Мышкина.

Из интервью с режиссером на Берлинском кинофестивале 2008 года:

«О, Тамасабуро Бандо! Он всю жизнь играет только женские роли, это особый класс, ему буквально поклоняются. Я увидел его в «Даме с камелиями» и был убежден, что это настоящая женщина. Когда мне предложили в Японии поставить «Идиота», то я понял, что мне крайне необходимо, чтобы именно он играл сразу и Мышкина, и Настасью Филипповну. Мы переписывались об этом целых три года. Представляете, он боялся играть мужчину, хотя в реальной жизни - мужчина как мужчина, немолодой уже. Добившись его согласия, я написал ему на радостях: вы женщина, которую я ждал дольше всех в жизни. Моя жена Кристина, она художник, одела его в прекрасный белый костюм. И вот он выходит во время первой репетиции на сцену и говорит: знаете, мне кажется, я совершенно по-дурацки выгляжу. Очень сложно адаптировался к мужской роли на сцене. А перевоплощался в Настасью Филипповну за миг: отворачивался, надевал парик, клипсы - и появлялась ослепительная женщина. Вот ведь, мужской и женский характер Бог раздает, как ему нравится. Я сделал фильм из тех записей, что у меня остались. Это, конечно, не кино - что-то на грани»[7].

Играет актер великолепно, перевоплощается из образа в образ гениально, природа мужская постепенно, незаметно, мазок за мазком, так тонко идут переходы наложения грима, последние чарующие жесты и, о, чудо, перед нами естество женское во всей своей инфернальности. Такое мягкое чарующее оборотничество сродни магии самих демонических мифологических существ загадочной земли на дальневосточной окраине мира, создающих человеческий облик, прекрасный женский облик, видимо, такими же тонкими и точными движениями, уводящими за пределы данного людям восприятия в мир перевоплощений души.

К сочетанию в женской душе инфернального естества и начала мужского возвышенного идеализма склонен именно восток, восток дальний, островной. Эстетика переходов из возвышенного в прекрасное - и обратно - так гармонично сочетается с этикой слияния демонического и возвышенного, идеального - в прекрасном.

Русский северный демонизм Достоевского, демонизм топей и болот, хлябей русского Севера так мягко скрадывается самой сутью инфернальности дальнего востока. Здесь нет чудовищного гротеска поступков русской души с пьяным ухарством и отчаянием Рогожина, здесь тихо и мягко устрашающа суть, являющаяся вдруг, то невыносимо прекрасным женским ликом, так прекрасны только демоны-оборотни в восточных сказках, то ангелоподобным ликом мужским. Восточные игры с природой мужчины и женщины - по сути инфернальны.

Наш путь снова лежит на север - курс на британские острова.

Найдем ли мы там инфернальную душу?

О, да! Это самая странная британская актриса, инфернальная муза Дерека Джармена, - Тильда Суинтон.

И в самых странных образах нам явлена душа.

Кто боится Вирджинии Вулф? Вопрос не риторический, речь о самой странной писательнице инфернальных похождений души во времени и вне времени. Речь о романе Вирджинии Вулф «Орландо» [4]. И в продолжение темы - фильм Салли Поттер «Орландо», в котором Тильда сыграла главную роль.

Когда уходит прочь восток, мягко, на цыпочках, в мир английского рационализма вмешиваются иные иррациональные силы. Английскому демонизму чужд немецкий трагический дух, островное инферно действует постепенно, на уровне аллюзий бессознательного к реалиям жизни общественной. Здесь царство фантазий, скрываемых даже в моменты самого глубокого интима, мир откровенной, предельно откровенной эротики с партнером, но мир этот закрыт, скрыт, уловлен в запретный мир инфернальности именно ею - предельной откровенностью желаний.

Здесь демоническое за гранью общественного, инфернальное - маргинально, и этот акцент и ракурс маргинальности получает особый статус кво - инаковости.

Тильда Суинтон и Дерек Джармен [1].

Ракурсы инфернальной музы в фильмах Джармена.

Роль Мадонны в кинопритче “Сад”.

Этот образ больше психоаналитичен нежели запредельно божествен. За каждым взглядом, жестом, проявлением женской архетипической природы следят папарацци, все вычленено в кадрах, все отдано во имя кадра, все, связанное с образом Девы Марии разменяно - не на образа - нет, почти, что на порно-картинки. Мадонна вынуждается к бегству - в Египет.

Но остается инфернальная муза вне кадра, за кадром, голос Тильды звучит в фильме “Blues”, последний откровенный разговор Джармена с миром, предельная открытость желаний и жизни, чисто английский монолог, по сути диалог с миром - голосом своим и музы. Чисто английская дуальность инфернальной души, спрятанная глубоко внутри, явленная миру голосом символов, притч, монологом, предельно откровенным, за кадром - самой жизни.

Таким образом, мы видим метаморфозы идеи инфернальности в образах и символах в литературе разных стран и эпох. Век 19 в романах Достоевского выявляет инфернальную природу петербургского мифа, петербургского текста, как природу видимости, иллюзии, репрезентация которой создает целый мир «инфернальниц» на страницах романов Достоевского. Все эти персонажи своеобразны и двойственны: глубоко трагичны по своей натуре. Но некий странный гротеск характеров, какое-то внутреннее юродство, «смешной человек» внутри, органично сочетающийся с глубинными безднами демонического, превращает трагедию в трагифарс. Но именно в этом – выход из личного апокалипсиса и из апокалипсиса инферно Петербурга, города, сотворенного замыслом инфернального демиурга.

Век 20 дает свое прочтение инфернальному мифу Петербурга. Андрей Белый усугубляет бездну мнимого Петербурга, Петербурга-декорации и инферно островов мифом о Летучем Голландце. У него Петербург репрезентирован улицами, на которых безликие тени островов, наделенные инфернальной силой, становятся людьми. Люди среди зданий-декораций утрачивают свое «я», их естество двоится, и инфернальные двойники получают жизнь на улицах Петербурга, движимые темными силами островов и топей. Но это жизнь среди декораций инфернального театра, имя которому – Петербург. Это карнавальное действо марионеток, красных шутов и восковых кукол, жизнью их наделяет инфернальный демиург, пишет и тут же воплощает замысел-сценарий своих трагифарсовых пьес, в которых все меньше силы глубинной, демонической, все больше «смешных

сцен». Время изменяет Петербург, на первый план все больше выходят декорации. Медный всадник, как демиург города, воплощенный в камне, уже не величественно ступает по мостовой грандиозным видением, как в одноименном романе Пушкина, настигая Евгения. Нет, он смешно карабкается за героем по каким-то узким улочкам. Условность, мнимость города, со временем все больше изменяет лик Петербурга, декорации сжимаются шагреневой кожей, глубины демонического теряют вес и значимость.

Достоевский теряет лицо трагика, держащего ось бездны инферно, 20 век являет трагифарсовые маски. Век 21, глумясь, пожирает мертвецов, порнографически растягивая удовольствие от акта расчленения и пожирания, сводя инфернальные миры к «мирам физиологических актов» - каннибализма ли, дефекации – все едино.

Но пограничье всегда дает новые прочтения миров. Японское искусство кабуки позволяет бросить новый взгляд на природу страстей «инфернальных душ» в романе Достоевского «Идиот». Прочтение образов актером театра кабуки Тамасабуро Бандо открывает двойственность женского и мужского, органичное оборотничество инфернальной восточной души, которое напрочь лишено условностей. Здесь в масках явлена истинная природа инфернального. Здесь двойственность не разделена и не отделена от естества. Здесь так органично актеры меняют женскую и мужскую ипостаси единого лика-демона в отличие от лиц и масок русского демонизма.

И, наконец, британское инферно с оттенком маргинальности и инаковости. Оно всегда выражено средствами новых экспериментальных направлений в искусстве: от волны «новой прозы» времен Вирджинии Вулф – до постмодернистских экспериментов в кино Дерека Джармена и его инфернальной музы актрисы Тильды Суинтон в конце 20 века. Британия экспериментирует от обратного: здесь в среду инаковости, маргинальности отдаются традиционные ценности. Символы божественности – Мадонна в кинопритче «Сад» - отдается на растерзание толпы, продается в руки папарацци, разменивающих божественных образ на порно-картинки массового потребления. Почитание божественного, почитание идеала превращается не в умерщвление и пожирание оного как в русском постмодернизме 21 века, здесь Образ приносится в жертву толпе и средствам массовой информации. Здесь уничтожается Образ из желания сделать из него «порно-картинку».

Таким образом, постмодернизм русский средствами «черного нуара» уничтожает саму идею инферно, английские эксперименты с образом превращают его в симулякры массового потребления. Пожалуй, только японские эксперименты с идеями инфернальности близки к исконному народному восприятию дуальной природы демонического, явленной в оборотничестве в японских мифах и сказках.

Таким образом, идея инфернальности, выраженная в 19 веке средствами романтизма, несет демиургическую смысловую доминанту, век 21 приемами постмодернизма изменяет ее смысловую составляющую в корне, выводя на первый план доминанту эсхатологической смерти, отдания демиурга глумящейся толпе на расчленение и пожирание. Возникший из ничего достигает крайней степени материализации, после чего толпа его просто поедает. Такова эсхатологическая кончина, смерть идеи инферно, породившей миры инфернальных душ.

Список использованных источников

1. Андронова А. Дерек Джармен. Жизнь как искусство. - СПб: Любавич, 2011.
2. Бахтин Михаил. Проблемы поэтики Достоевского// М.: Художественная литература, 1972.
3. Белый Андрей. Петербург // Киев: Дніпро, 1990. – 600 с.
4. Вулф В. Орландо: Роман/Пер. с англ. Е.Суриц. - СПб: Азбука-классика, 2004. – 304с.
5. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы// М.: Художественная литература, 1972. - т.1,2.
6. Достоевский Ф.М. Идиот //Ленинград: Наука, 1989. Собр. Соч. в 15 томах – т.6, 670с.
7. Ирина Любарская. «Пейзаж после битвы» // Итоги. — 4 февраля 2008. — № 6 / 608.
8. Меньшикова Елена. Смех Протея: феномен гротескного сознания. – СПб.: Алетейя, 2015. – 340 с.: ил.
9. Сальникова Е. «Дебилизм спасет мир» // Независимая газета. 2001. 15 марта.
10. Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре// М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 616 с.

Корсунский А.Г.

ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ В 21-ОМ ВЕКЕ О НОВЫХ РЕАЛИЯХ В НАУКЕ

Аннотация: *статья касается новых тенденций в самой науке, а также новых теорий и подходов в философии и методологии науки. В статье рассмотрено влияние социального контекста на проведение научных исследований, взаимодействие учёных теоретиков науки на микро и макро уровнях. Кроме того, в статье рассмотрено влияние процессов постмодерна на формирование новых направлений методологии науки.*

Ключевыеслова:*новоевремя, Латур, новыереалии, социальныйконтекст, философиянауки.*

Abstract: *The article refers to the new trends in science itself, as well as new theories and approaches in the philosophy and methodology of science. The article considers the influence of the social context in the research, scientists interaction theoretical science at micro and macro levels. In addition, the article considers the influence of the postmodern processes on the formation of new areas of science methodology.*

Keywords: *new age, Latour, new realities, the social context, the philosophy of science.*

В настоящей статье затронуты два аспекта. Первый аспект — это новизна, современность, актуальность происходящих изменений в науке, взгляд на эти изменения с позиций «нового времени». Второй же аспект - взаимосвязь этих изменений с тремя подходами – натурализацией, социализацией и деконструкцией.

Рассмотрим первый аспект. Сразу же стоит сказать, что у понятий «новое время», модерн и модернизация существует столько же значений, сколько существует мыслителей или журналистов.

Но что бросается в глаза, так это то что, вера в модернизацию уже не выглядит такой искренней ни в искусстве, ни в экономике, ни в политике, ни в науке, ни в технике. Как пишет Латур: «В картинных галереях и концертных залах, в архитектуре фасадов и институтах экономического и политического развития ощущается, что воля к новому – воля жить в новом, модернизированном обществе – ослабевает» [1; 41].

Возможно такая критика модернизма и постмодернизма в своём роде сказалась на развитие методологии и философии науки. По мнению таких исследователей науки как Шейпин и Шеффер «вещь, которую называют «наукой», не содержит никаких демаркационных линий, которые можно было бы считать ее естественными границами» [2; 57].

В связи с этим появляются исследования лабораторных практик, структур текстов научных статей, проводится исследование исследований. Формируются новые подходы к пониманию науки и научного знания, а также и новая критика.

Если раньше исследования науки, построение её стратегий, анализ её генезиса происходило на так называемом макроуровне – исследования науки исходили из общих положений, не вдаваясь в детали, не рассматривая нюансы конкретных экспериментов, то в конце 20-го начале 21-го веков такой подход нашёл свою критику. И большой вклад в эту критику и разработку нового подхода, нового взгляда на функционирование науки, поиск научных истин внёс Бруно Латур, предложив основные гипотезы акторно-сетевой теории.

Тенденции почти всех новых направлений исследования науки, а не только актороно-сетевой теории, таковы, что рассматривая лабораторные исследования, эксперименты, процесс выдвижения научных гипотез, возрастает важность роли фундаментальных социальных взаимодействий. Совершенно новую оценку получает проблема роли веры и убеждения в конституировании научных теорий. С другой стороны, принятие научных результатов обществом тоже значительно изменилось. Даже полученные со всей строгостью результаты научных исследований, проводимых в авторитетных научных институтах, всё чаще не выдерживают атак политических лобби и не принимаются обществом. Примером может служить ситуация с климатологами. На проводимой в Париже конференции, посвященной решению важнейших климатических вопросов, они вынуждены были апеллировать к строгости проведения научных процедур, и к несомненной их достоверности, но всё равно не получили должной поддержки. Вопрос, заданный им, представителями бизнеса заключался не в том, истины ли результаты их исследования, а в том какие есть основания для доверия им. Вопрос об истинности, не стоял, стоял вопрос о доверии научному институту.

Можно ли говорить об отделении фактов научных фактов от политики? Если мы рассмотрим последние достижения в области социобиологии и этологии, то может показаться неожиданностью, тот момент, что в этих теориях вопросы традиционно присущие политической философии распространяются на животных и даже на гены. Во многом судьба исследования зависит от социальных, иногда политических факторов. Например, будет ли выделено финансирование на исследовательский проект, существует ли социальный запрос на это исследование, или наоборот

возможно политическое давление. Дело генетиков в СССР – яркий пример влияния политики на науку. Нельзя не упомянуть о SSK, эмпирической программе релятивизма, - утверждающей что «всё знание социально» [4;78]. Не социального знания не существует. Даже знание, генерируемое в таких отраслях науки как физика, химия, биология – тоже является социальным знанием. Согласно этому направлению – не существует социального контекста и научного содержания. «Научное содержание тоже социально» [3;24].

Говоря о важности социального контекста нельзя не заметить, что так называемый «социальный контекст» в свою очередь подвергается воздействию множества научных дисциплин и во многом формируется ими. Но социальный и политический факторы это один из аспектов влияния на научный результат. Во многом влияние этого аспекта раскрыл в своих работах Пьер Бурдьё, но есть и другие аспекты.

Важными факторами в развитии научной методологии и совершенствовании теории научного знания являются отделение иррационального от научного и устремление прогресса к рациональному. Постепенно, научное сообщество стремиться исключить иррациональную составляющую у изучаемых процессов, объяснения подбираются под всё новые и новые силы и процессы, выдвигаются гипотезы дающие рациональное истолкование процессам, которые до того считались стохастическими.

Существует определённые противоречия и взаимная критика трёх важных подходов в науке, получивших максимальное признание в 21-ом веке: это теории натурализации Шанжё, социологический подход к науке и анализ научного дискурса, используя принципы деконструктивизма.

Наша интеллектуальная жизнь будет сохранять свои узнаваемые формы столь же долго, сколько эпистемологи, социологи и доконструктивисты будут располагаться на противоположных полюсах друг от друга, питая свою критику слабостями двух других подходов.

Списокиспользованныхисточников

1. Armatte, Michel (1981) Ca marche, les traductions de l’homme au travail, Mémoire de DEA, Paris: CNAM-STS.

2. Bastide, Françoise (1981) ‘Le Foie Lavé, analyse sémiotique d’un texte scientifique’, Le Bulletin, 2: 35-82.

3. Black, Max (1961) Models and Metaphors, Ithaca, NY: Cornell University Press.

4. Callon, Michel (1975) ‘Les Opérations de Traductions’, in P. Roqueplo (ed.), Incidence des Rapports Sociaux sur le Développement Scientifique, Paris: CNRS.

Кремнёва Я. В.

ЖИВОПИСНЫЙ ДЕКОР ИНТЕРЬЕРОВ ДВОРЦА АЛЕКСАНДРА III В МАССАНДРЕ

Аннотация. *В данной статье рассматривается разнообразие живописных и декоративных элементов интерьера дворца, созданных по проекту Максимилиа Месмахера, для дворца Александра Ш в Массандре.*

Ключевые слова: *художественный элемент, декор, интерьер, М.Е. Месмахер, Массандровский дворец.*

Annotation. *This article discusses a variety of picturesque and decorative elements of the interior of the Palace, Maximilian Messmacher, for the Palace of Alexander III in Massandra.*

Keywords: *artistic element, decor, interior design, M. E. Messmacher, Massandra Palace.*

Введение В 1889 году для императора Алксандра III Удельное ведомство приобрело имение, построенное для графаС. М. Воронцова по проекту Э. Бушара в Массандре. Которое по стечением обстоятельств, смерть сначала архитектора, а потом и самого графа, так и не удалось закончить. Три года спустя, Александр Александрович поручил академику архитектуры М. Е. Месмахеру (1842-1906), много работавшему по заказам царской семьи, завершить строительство дворца и оформить интерьеры.

Цель исследования. Рассмотреть разнообразие элементов живописного декора в интерьере дворца Александра III в Массандре

Задачи исследования. Изучить и проанализировать литературу по данной теме. Рассмотреть образцы декоративных элементов в интерьере дворца. Изучить историю создания живописного декора в

дворцовом интерьере. Охарактеризовать наиболее значимые, с художественной точки зрения, декоративные элементы интерьера.

Результат исследования. Месмахер считался одним из лучших мастеров по оформлению интерьеров, и этот его талант ярко проявился в отделочных работах Массандровского дворца. Эскизы отделки интерьеров были составлены с учётом вкусов императора.

Лепные узоры плафонов, резной мрамор каминов в сочетании с красной и жёлтой медью обшивки их проёмов, витражи, живопись по стеклу составили великолепный убор комнат, каждой из которой архитектор придал особый неповторимый выразительный образ, выделяя один какой-то главный художественный элемент и подчиняя ему все остальные детали.

В декоре комнат дворца Максимилиан Егорович использовал разные породы дерева это и дуб, и орех, клён, красное дерево, на котором применялись разные художественные техники: резьба по дереву сменяется инкрустацией, выжигание с подкраской - бронзовыми накладками в стиле «жакоб».

Объёмная резьба присутствует в отделке всего дворца, например, в приёмной её величества, которая представляет собой имитацию ленты, включённой в неё гирлянды фруктов и фигурок путти, заканчивающаяся буквой «М» (что указывает на принадлежность комнаты), органично сочетаясь с мягкой овальной формой дверных рельефов, которые подчёркивает овальное окно, вмонтированное в сложный резной десюдепорт (наддверное украшение), создавая приятную атмосферу покоя. Верхняя часть стен была расписана в светлых бежево-коричневых тонах, связывая в колористическое единое целое панели и потолок с лепным орнаментом в таких же тёплых цветовых оттенках.

Уникальными в своём роде являются акварельные росписи по дереву украшающие ванную комнату императрицы. Это были 10 цветочных букетов на панельных вставках из клёна (из которых сохранилось только четыре), написанные выпускницей училища, в стенах которого Месмахер создал класс по возрождению этой старинной техники, известной ещё со времён Ренессанса, Ольгой Бейдеман.

В приёмной его величества - двери, панели, решётки, выполненные из красного дерева в стиле «жакоб» (мебели из красного полированного дерева с отделкой золочёной бронзой), что придаёт ей строгости и немного торжественности. Кабинет его, напротив, поражает обилием света, который ещё более подчёркивается белоснежным потолком с позолотой, лепкой крупных форм таких как: розетты, пальметты, классические аканты и розаны, лавровые гирлянды, все это великолепие объединяет центральная овальная розетта со сложными рельефными узорами, созданная мастером М.А. Жилкиным. Стены кабинета украшают портреты семьи.

Стены столовой оформлены высокими дубовыми панелями, которые украшает сложная рельефная резьба в стиле «барокко». так же на стене видны фрагменты сохранившихся многоцветных фресок, выполненных М. Салтыковым. Камин выполненный по мотивам французского ренессанса, облицованный майоликовыми изразцами, созданной в мастерской Э. Я. Кремера, здесь использовалась в техника подглазурной росписи с нанесённым трафаретным узором, является новаторским приёмом, примененным во внутреннем убранстве дворца Месмехером. Дверь, соединяющая столовую и бильярдную расписана геометрическим орнаментом со вписанными растительными элементами. Сама бильярдная создана в английском стиле. Декоративная обшивка камина художественно взаимосвязана с декором панелей и дверей, благодаря используемым архитектором разных техник обработки дерева: резьба, выжигание с подкраской, интарсию. Привлекает внимание расположенный в углу комнаты большой камин. Его украшает богатая резьба по дереву и чеканный из красной бронзы желудок, выполненный Петербургским художественно-слесарным заводом Карла Винклера. Потолок богато украшенный лепниной подражает готическому стилю. Пейзажи А.И. Мешеррского, Г.Ф. Ярцева и В.Д. Орловского с изображением красот Крыма на стенах зала дополняют виды, открывающиеся из окон дворца. Среди живописных работ художников 19 в. в Бильярдной представлены картины исторического жанра В.П. Котарбиньского и Ф.А. Бронникова. Жемчужинами коллекции являются картины В.В. Верещагина «Подземная галерея в Эллоре» и небольшой этюд «Луксор» В.Д. Поленова.

Изумительные и красочные майоликовы изразцы, которые использовались в оформлении дворца, можно было увидеть в буфетной (на сегодняшний день она не сохранилась), где была сложена большая изразцовая печь, выполненная керамистом Э.Я. Кремером, метлахскими плитками в голубых тонах выложен нижний вестибюль. Кроме стилизованного орнамента, в росписи этих оригинальных панелейвключены целые букеты разнообразных цветов, написанных с почти натуралистической точностью, работы Э. Я. Кремера

Вывод. Использование в оформлении интерьеров элементов различных стилей было характерно для архитектуры конца 19 столетия. «Несмотря на разнообразие стилей, - писала критика об одном из

дворцов, также оформленных Месмахером, а Петербурге, - не замечается вовсе пестроты, глаз н чувствует утомления; напротив, везде достигнута полная гармония в колерах и форме» ... Такая же гармония в Массандровском дворце создаёт особую атмосферу уюта и комфорта и придаёт ему неповторимое своеобразие. Этим он в значительной степени обязан мастерам-производителям, ученикам Месмахера, которые, воплощая его замысел, оформляли дворец. Внутренние работы выполняли воспитанники Петербургского училища технического рисования имени барона А.Л. Штиглица, которым в течении 20 лет руководил Месмахер. «Учёный рисовальщик» М.Д. Салтыков расписывал стены и потолки, майоликовые изразцы в основном выполнены керамистом Э.Я. Кремером, разные детали в камне изготавливались скульпторами А.Г. Бауманом и В.Г. Жилкиным, Эрнест Тоде выполнял витражи и росписи по стеклу. Кроме того, привлекались известные петербургские художественные фирмы имевшие большой опыт в оформлении многих столичных дворцов и особняков 19-20 веков.

Списокиспользованныхисточников

1. Дворцы и усадьбы №43. - М: 2011. – 32с.

2. Захарова.О.Ю. Светлейший князь Воронцов / О.Ю. Захарова. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2004. - 312с.

3. Нейенкирхен В.Ф., Моисеев. А.С. Крым. Путеводитель / В.Ф. Нейенкирхен, А.С Моисеев, 1914.

4. Тарасенко Д. Южный берег Крыма / Д. Тарасенко, 2006. -376с.

5. Дворец Александра III в Массандре. //Интерьеры второго этажа[сайт]. URL: http://poluostrov-krym.com/dostoprimechatelnosti/dvorcy/dvorec-alexandra-iii/4.html

6. Летопись Русской Усадьбы // Массандровский дворец (Дворец Александра III в Массандре), Крым, Большая Ялта [сайт]. URL: http: // deadokey. livejournal. com/ 107882.html

Крюкова Н.В.

СВЯТЫЕ МЕСТА КРЫМА – ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ

Целью данной статьи является описание некоторых священных мест Крымского полуострова, чей особый статус – статус «ковчега» для множества народов, населявших его с библейских времен, обусловил редкий феномен преемственности духовных традиций каждого из этих народов.

У каждого человека своё, индивидуальное понимание святого. Существует несколько концепций священных мест. Североамериканские индейцы считали священной всю Землю. Языческие религии ограничивали священные территории до размера гор или рощ. Христианство сузило священное место до размеров храма.

Смешение, соединение духовных культур, религиозных традиций – реальность крымской истории. Уникальная, «крымская» культура почитания святых мест имеет ряд особенностей. Одна из них – наследование языческих культов поклонения природе более поздними религиями – христианством и исламом, с использованием этих культов в приемлемой для новой религии форме. Это легко объяснить. После установления христианства в качестве государственной религии началась активная борьба с «языческими пережитками». Срубить «священное дерево» или уничтожить языческое капище легко, однако трудно, практически невозможно уничтожить память народа. Сменив веру, человек не может отказаться от своего привычного мировоззрения, изменить своим привычкам. Он снова и снова будет возвращаться на привычное для него священное место. Пусть он будет молиться уже новому богу, но все у той же священной горы, у того же священного дерева, и свой новый храм он выстроит на том же месте, где был прежний. Со временем с этим местом связывались предания о деятельности или явлении здесь какого-нибудь христианского святого, и тогда место становилось официально почитаемым церковью.

В качестве яркого примера можно привести следующее: согласно произведениям древнегреческих авторов, на одном из мысов Южного берега Крыма существовало таврское святилище, посвященное богине Деве – главному божеству тавров. Тавры приносили в жертву своей богине Деве пленных, за что и заслужили у античных греков славу кровожадного и жестокого народа. Есть несколько мнений по поводу места расположения этого храма, но наиболее вероятным считают мыс Фиолент к югу от Севастополя. И теперь на этом мысе на месте бывшего языческого капища располагается один из крупнейших и древнейших религиозных центров Крыма – Балаклавский Георгиевский монастырь, который появился здесь с начала становления христианства в Крыму.

Преемственность некоторых языческих культов характерна и для ислама. Священные места для мусульманского населения Таврики практически всегда были связаны с деятельностью, а чаще – с захоронением правоверного святого человека. Как святой, так и место его захоронения именовались у мусульман «азис».

Если правоверный мусульманин ещё при жизни совершал богоугодные дела, осуществил хадж в Мекку, почитался за свою мудрость, или возле неё, согласно преданию, происходило чудесное исцеление больного – это был знак: здесь лежит «азис». Он считался посредником между Аллахом и человеком. Место это огораживалось и отмечалось зачастую деревянным шестом, на который вешали лоскутки материи пришедшие с молитвами и просьбами к Аллаху. Ещё в XIX в. автор очерка «Азисы у татар» Х.А. Монастырлы полагал, что слово «азис» - это видоизмененное греческое «Айос» - святой. Он писал: «Быть может, на местах, где теперь есть «азисы», ещё задолго до появления в Крыму татар, были святилища прежних народов, посвященные разным божествам; татары же могли только приурочить к тому или другому месту почитание святых, сообразно своим религиозным понятиям» [7, с. 42]. Описан случай совершения при «азисе» обряда «ставрос» (с греч. «крест»). Нужно было прислониться спиной к святому объекту и принять форму креста, сомкнув ноги и раскинув руки в стороны. Считалось, что человек при этом получает силы совершать добрые дела и побеждать врагов. Этот обычай встречался у греков-мусульман. Их православные предки вынуждены были принять ислам, чтобы избежать высылки из Крыма, когда, по приказу Екатерины II на Азовское побережье вывозилось христианское население Крыма. Приняв новую веру, люди почитали и прежние христианские обычаи.

Другая особенность нашей культуры почитания священных мест – это использование общих традиций поклонения, совместное почитание одних и тех же сакральных объектов как мусульманами, так и христианами. Это является результатом их долгого совместного пребывания на Крымской земле и примером взаимопроникновения друг в друга этих мировых религий.

Наиболее ярким примером этому может послужить отношение христиан и мусульман к святым источникам. Вода – основа жизни в засушливой Крымской местности. У родников росли средневековые храмы, с ними связывали предания о чудесных исцелениях, возле них хоронили святых – и всё это являлось поводом к обожествлению источника. Мусульмане не только верили в силу «святых» источников, официально признанных Таврической епархией – Козмодамиановского, источника Св. Параскевы, Св. Анастасии, Кизилташского и других, но и приходили на молебны к этим источникам во время христианских церковных праздников.

Поклонение водным источникам существовало на Крымской земле с древнейших времен. Неподалеку от Керчи находится разрушенный каптаж источника, возникновение которого относят к середине I века нашей эры. Он представляет собой подземную галерею, в которую вела каменная лестница и колодец. Имеются данные, что он находился под покровительством древнегреческого бога – целителя Асклепия, поскольку обладал лечебными свойствами. Но большая часть «святых» источников связана с распространением в Крыму христианства. Исповедовавшие христианство греки, поселившиеся большей частью в южнобережной части полуострова, так напоминавшую им Грецию, основывали в этих местах множество монастырей, каждый из которых имел свой источник воды, наделявшийся, как правило, целебными свойствами. И монастырь, и источник носили имя какого-либо христианского святого или святой, например, Ай-Настаси (Св. Анастасия), Ай-Андрий (Св. Андрей), Ай-Василь (Св. Василий) в окрестностях Ялты и многие другие. Известный исследователь Крыма XIX в., автор знаменитых «Очерков Крыма» Евгений Марков писал: «Это освящение религиозною идеей родников ключевой воды, знакомое и другим народам, особенно часто встречается у восточных, магометанских народов. Крым в этом отношении не является исключением. Почти все его монастыри возникли над горными ключами, которых целебная сила и священное значение одинаково искренне признается как татарином, так и христианином» [6, 305].

В горнолесном урочище Топлу находится источник ключевой воды, который народное предание связывает с именем Святой Преподобномученицы Параскевы. Нет официальных свидетельств о месте, где святая скончалась, но есть предание, пишет княгиня Е. Горчакова, что она «посетила… эту местность, вследствие чего в ней и утвержден Топловский монастырь» [1]. К востоку от церкви есть святой источник – «драгоценная святыня Топловской обители, он славится во всей Тавриде своей целебной силой и к нему прибегают не только страждущие христиане, но и иноверцы»[1].

Другой монастырь, возникший на основе целительного источника, расположен в горном урочище Кизилташ, неподалеку от Судака. Есть свидетельства, что в день Успения Богоматери (15

августа) собиралось до 700 душ народа «болгарского, греческого, татарского и русского происхождения».

Но одним из наиболее почитаемых в Крыму был монастырь Св. Козьмы и Дамиана у западного подножия горного массива Чатыр-даг, в верховьях р. Альмы. Он располагается у святого источника Савлых-Су, который народное предание связывало со святыми врачами-бессребрениками Косьмой и Дамианом. Сюда, пишет Ф.С.Рождественский, стекается множество народа, чающего исцеления от различных болезней, «без различия исповеданий и религий»; но «в особенности святых Косьму и Дамиана чтут крымские татары- магометане» [8, 52]. 1 июля в день храмового праздника сюда направлялись сотни паломников. Татары считали, что здесь похоронен Азис, из могилы которого и вытекает источник. Святого они называли Савлысу Азизи (Азис святой воды). Е. Марков писал: «Магометане почитают священный источник христиан с такой же детской искренностью и суеверием, как пилигримы нашего простонародья» [6, 254]. За версту от источника паломники останавливалась, переодевались в праздничные одежды и пешком шли к монастырю.

В урочище Качи-Кальон, в скале, слагающей правый борт долины реки Качи, сбегающей с гор в Черное море, высечен монастырь. Поселение на Качи-Кальоне появилось ещё в раннесредневековое время, а монастырь – не ранее VIII – X вв. или, по другой версии, X – XII вв. В.Х. Кондараки в «Универсальном описании Крыма» пишет, что по преданию, здесь находилось языческое капище с «истуканом того же имени»[5]. Православная церковь чтит несколько мучениц по имени Анастасия, но ни одна из них не была в Крыму. Возможно, это местная мученица: в конце XIX века в Херсонесе было найдено надгробие в виде высеченного каменного креста с надписью, содержащей имя Анастасия. В наши дни храм отождествляют с именем Анастасии Узорешительницы. Анастасийская киновия славилась своим гостеприимством; на престольный праздник к чудотворному образу святой мученицы Анастасии и святому целительному источнику стекалось множество паломников.

Не меньшую религиозную значимость имеют горы, культ святости горы играет огромную роль в контексте мировой культуры. Именно в горах родились основные мировые религии. На горе Синай Бог дал Моисею десять Заповедей, на горе Хира Мухаммед услышал от Аллаха первые слова Корана, Олимп – место, где жили языческие божества Древней Греции, на Арарате спаслись обитатели Ноева ковчега от Всемирного потопа, на горе в Галилее Христос произнес свою Нагорную проповедь. Горы, скалы и пещеры, где располагались особо значимые монастыри и храмы, имеются и в Крыму.

Самая известная из них – гора Святая, высочайшая вершина массива Карадаг. Среди крымских татар известны предание об Азисе Кемаль-бабай, место захоронения которого обладало свойством исцелять недуги, находилась на вершине горы. Литературное свидетельство о карадагском Азисе имеется в «Крымских очерках» С. Елпатьевского: «А на самой высокой горе Карадагского хребта лежит святой человек. …спорят люди, чей он святой: русские говорят, что он их, русский, а татары – что он их апостол и испокон веков молится за них, за татар. И в разгар лета тянутся мажары из-под Старого Крыма, из-под Карасу-базара и из огромных приморских, татарских сел с правоверными людьми… Тогда табор образуется у подножия зеленой горы. Люди… поднимаются в горы вместе с муллой. Тогда из Коктебеля ночью видны огоньки на вершине гор, - то костры горят кругом святой могилы, и сидят люди всю ночь и молятся, и думают о святости»[3, 102].

У крымских караимов тоже существовало религиозное почитание некоторых гор. Это, прежде всего, главная святыня караев – Чуфут-Кале, а также окружающие её горы: Мейдан-Даг, уподобляемый караимами Мариинской горе и Бешик-Тау, подобный Масличной горе в окрестностях Иерусалима», как пишет В.Х. Кондараки в своем труде «Универсальное описание Крыма» [5, 211].

Для христианского населения Крыма святость горы или скалы связывалась с явлением на ней иконы, видением христианского святого или существованием при ней монастыря.

В средневековье в Крымских горах были расположены десятки небольших христианских монастырей. Но существовали и крупные монастырские комплексы, занимавшие значительные территории и напоминавшие, по описанию археолога О.И. Домбровского, «не то раздувшееся раннесредневековое аббатство, не то в миниатюре церковное княжество» [2]. Наиболее крупные из них располагались на горе Аю-даг, на массиве Бойка близ Ялты и горе Сотира.

Хочется упомянуть ещё одну гору, которая в течение крымской истории пользовалась особым почитанием у жителей Таврики с древнейших времен – Чатыр-даг. Древние греки именовали её Трапезус (с греч. «стол»), считая, что именно здесь пировали божества греческого пантеона. Во 2-ой половине XIX в. Архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий мечтал возвести на ней храм, который «отрадною, путеводною звездою сиял бы всем путешествующим и плавающим»[4]. Святой

Иннокентий считал Чатыр-даг «короной русского Афона», который он мечтал возвести на Крымских горах.

Особый интерес представляет Успенский пещерный монастырь близ Бахчисарая. Наиболее вероятное время его основания – VIII в. Его появление связывают с переселением иконопочитателей на окраины Византийской империи. В XV веке, когда влияние татар на жизнь христиан-греков стало особенно ощутимым, христианские храмы превращались в мечети, устраивают греки святую обитель в недрах неприступной каменной скалы, ища помощи и защиты у небесной заступницы – Пресвятой Богородицы. Монастырь становится центром православия в Крыму. Разные времена пережил монастырь. Выросли новые здания и храмы, пещерные сооружения составили его верхний ярус. Сюда поднимались и поднимаются паломники, благоговейно совершая восхождение в убежище первых христиан, пережившее века гонений. Свидетельством древней святости этого места служит и то, что монастырь пользовался почитанием не только у греков-христиан, но и у татар и даже у самих крымских ханов.

К православным святыням Крыма относятся также средневековые пещерные монастыри Чилтер-Мармара и Шулдан, христианские храмы средневекового пещерного города Эски-Кермен, монастыри и храмы средневекового пещерного города Мангуп-Кале. Некоторые из монастырей Таврической епархии, образовавшейся в середине XIX века, также связаны с культом «святых гор». Наиболее значимые из них – Балаклавский Георгиевский и Катерлезский неподалеку от Керчи.

Известны в Горном Крыму и совсем небольшие пещеры-гроты, связанные с древними христианскими храмами и служившие для жилья монахов-отшельников. Эти естественные кельи почитались среди местного населения в течение многих веков и после исчезновения самого храма. Некоторые священные для христиан места подобного рода почитаются и крымскими татарами. Примером тому может послужить пещера, расположенная в скале «Кырк-Азис» («сорок святых») в Белогорском районе Крыма. Среди местных христиан ещё в конце XIX в. пещера считалась «святой». Они были уверены, что здесь были убиты сорок юношей, но не «неверными» за молитву Аллаху (за что ее почитали мусульмане), а наоборот, мусульманами - «за проповедь Евангельскую». Это ярко выраженное в предании межрелигиозное противостояние не мешало, тем не менее, общему поклонению пещере и совместному добрососедскому сосуществованию мусульман и христиан.

В заключении хотелось бы отметить, что святые места Крыма -явление неординарное и многогранное. Биосоциальное обоснование их возникновения, а также психолого-философский анализ такого явления, как паломничество к святым местам - это предмет отдельного исследования.

Список использованных источников

1. Горчакова Е. Троице-Параскиевский Топловский женский монастырь в Крыму. – Москва, 1894. – 98 с.
2. Домбровский О.И. Средневековые поселения и «исары» Крымского Южнобережья // Феодальная Таврика. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 115-128.
3. Елпатьевский С.Я. Крымские очерки. Год 1913. – Феодосия, Коктебель, 1989. – 143 с.
4. Иннокентий, архиепископ Херсонесский и Таврический. Сочинения. – СПб.; М., 1872 – 1875. – 529 с.
5. Кондараки В.Х. Универсальное описание Крыма. – Николаев, 1873. – 312 с.
6. Марков Е.Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, истории и природы. – Симферополь: Таврия, 1995. – 554 с.
7. Монастырлы Х.А. Азисы у татар // Третья учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии. – Симферополь, 1890. – С. 36-49.
8. Рождественский Ф.С. Святые бессребреники Косьма и Дамиан и Космодамиановская киновия с целебным источником в Крыму. – Одесса, 1898. – 79 с.

Кубединова Э. Д.

ПРОБЛЕМА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА В НОВЕЛЛЕ Ж.П.САРТРА «СТЕНА»

Аннотация. *В данной статье рассмотрены понятие экзистенциализма и представлены основные категории философии существования. Проанализирована новелла Жан-Поля Сартра «Стена» и выявлены главные черты экзистенциализма в данном произведении.*

Ключевые слова: *экзистенциализм, философия существования, Жан-Поль Сартр, новелла «Стена», проблема существования, проблема свободы и выбора, экзистенциальный выбор.*

Kubedinova E. D.

THE PROBLEM IN THE NOVEL EXISTENTIAL CHOICE ZH.P.SARTRA" WALL"

Abstract. *The article describes the concept of existentialism and deals with the basic categories of existence philosophy. It analyzes Jean-Paul Sartre's story «Le mur» and identifies the main features of existentialism in his work.*

Key words: *existentialism, existence philosophy, Jean-Paul Sartre, story «Le mur», existence problem, freedom and choice problem, existential choice.*

Введение. На сегодняшний день вопрос о таком направлении, как экзистенциализм является действительно актуальным, поскольку для человечества проблемы выбора, свободы, ответственности, судьбы, уникальности, возможности самореализоваться, остаётся не до конца раскрытым. Данная проблема стала уже общечеловеческой, ведь в самом вопросе, о том, что же собой представляет человеческое существо, не выявлено определённых чёткости и объяснений.

Целью исследования является выявление черт экзистенциализма в произведении Жан-Поля Сартра «Стена».

Задачи данного исследования следующие: изучить литературу и ознакомиться с понятием экзистенциализма; выявить основные категории философии существования; проанализировать новеллу Жан-Поля Сартра «Стена» и выявить основные категории экзистенциализма в данном произведении.

Методы исследования: описательный, обобщение, анализ литературы и полученных результатов.

Результат исследования: определение категорий экзистенциализма в новелле Жан-Поля Сартра «Стена».

Экзистенциализм, либо философия бытия – это направление философии 20 века, в котором человек рассматривается какнепревзойденный творец своей судьбы. Главное выражение экзистенции, то есть существования – это свобода человека, которая сопровождается ответственностью за свои поступки. Направление экзистенциализма зародилось во время больших потрясений, катастроф, переосмысления прежних целей и развитие новых. Данное течение сформировалось под влиянием мировых войн, революций, экономических кризисов, тоталитарных режимов и прочих факторов. Человечество увидело действительность окончания культуры 20 века и именно это породило экзистенциализм вместе с его пессимизмом, расстеряностью человека, утратой веры в себя и в развитие светлого будущего. Это философское течение отражало общее мировосприятие людей на тот период жизни. Поэтому основными категориями философии существования принято считать:

- бессмысленность бытия, страх, отчуждённость, смерть, отчаяние, одиночество;
- человек находится в постоянном конфликте с обществом и окружающей средой, поскольку они заставляют его жить по каким-то правилам, навязывают мнение, мораль, свободу и прочее;
- культ свободы личности.

Данная безысходность человеческого бытия объясняется тем, что экзистенциализм распространился в эпоху общественной дискомфортности, когда появилась опасность исчезновения человечества и его свободы. Свобода – философская категория, которая характеризует существование личности, заключающееся в способности человека размышлять и совершать поступки согласно его желаниям, взлядам и понятиям, а не под давлением окружающего мира, отсюда вывод, что экзистенция – это и есть свобода.

Были разные представители экзистенциализма, однако нас интересует Жан-Поль Сартр, который обладал особым сарказмом, едкостью и проницательностью. Рассмотрим понятия экзистенциализма с точки зрения этого французского философа.

Жан-Поль Сартр не признавал общепринятую корреляцию существования и сущности. Он отмечал, что первое понятие предшествует второму: «Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность» и: «…человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется» [2].

Следующей концепцией философа является то, что личность сохраняет свою свободу в любой ситуации и при любых обстоятельствах, а также сохраняет за собой право выбора: «Все барьеры, все кордоны рушатся, уничтожаемые сознанием моей свободы»; «человек обречён быть свободным».

Также понятие свободы у Жан-Поля Сартра тесно переплетается с понятием ответственности, что выражается в следующей цитате: «Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определённый образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека.<…>Человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он ещё и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности», – а также «тревога, «заброшенность», «отчаяние». Все это обусловлено необходимостью человека из двух альтернатив выбирать только одну? Человек обречён на выбор» [2].

И последней характерной чертой экзистенциализма, которую выделяет Жан-Поль Сартр, является то, что человек склонен сам выстраивать свою судьбу: «…реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление».

В новелле Жан-Поля Сартра «Стена» чётко отражены признаки экзистенциализма. В данном произведении идёт повествование о трёх республиканцах, которые взяты в плен и заточены в подвале, в котором ожидают свою смерть. Главный герой, Пабло Иббиета, осознаёт конечность бытия и выбирает смерть, не надеясь на спасение и смирившись со своей участью. Однако по иронии судьбы, в попытках спасти Рамона Гриса, обманув фашистов и направив их по ложному следу, Пабло, не подозревая о том, приводит их на верное место пребывания разыскиваемого.

Рассмотрим подробнее категории экзистенциализма в данном произведении. Главный герой заточён в стенах подвала, у него нет внешнего выбора, но, тем не менее, внутри себя герой выбирает достойную смерть: «…я был уже не в состоянии пожалеть ни себя, ни другого. Я сказал себе: ты должен умереть достойно». Отчуждённость Пабло выражается в том, что он не живёт в реальном мире и раньше небо, которым он мог любоваться и что-либо вспоминать, уже не вызывало в нём никаких чувств: «Раньше, когда я сидел в карцереархиепископства, я мог видеть клочок неба в любую минуту, икаждый раз оно пробуждало во мне различные воспоминания <...> Но теперь я глядел в неботак, как хотел: оно не вызывало в памяти решительно ничего. Мнеэто больше нравилось» [2]. Также в новелле «Стена» мы можем увидеть абсурдность ситуации, которая проявляется в том, что Пабло не хотел, чтобы фашисты нашли Рамона Гриса, пытался спасти его жизнь, направив врагов по ложному следу, однако, судьба играет с ним злую шутку и Рамон Грис действительно оказывается на кладбище. Здесь снова мы можем наблюдать проблему выбора, которая заключается в том, что главный герой может остаться человеком и умереть достойно, либо жить дальше, но потерять себя, как личность, потерять свою сущность. Одиночество героя проявляется в самом помещении, где находились трое пленённых республиканцев. Камера как бы является символом одиночества человека в целом мире, где он сталкивается лицом к лицу со смертью. Главный герой находится в этой камере не один, но наедине с собой, со своими мыслями, тревогами, воспоминаниями. Возможно, именно поэтому произведение Жан-Поля Сартра называется «Стена». А возможно, «Стена» является символом духовного тупика на жизненном пути личности.

Выводы. Таким образом, экзистенциализм – направление философии, в котором человек выступает основным объектом изучения. Главной проблемой философии существования Жан-Поля Сартра является проблема свободы и выбора. По Сартру, свобода безотносительна, поскольку личность свободна до тех пор, пока в ней есть желание и способность нести ответственность за свои собственные поступки. Человек проявляет свою свободу в выборе. Сартр говорил, что человечество, делая экзистенциальный выбор, предусматривает и предназначает себе судьбу в будущем. Именно Жан-Поль Сартр является тем философом, который наиболее точно выявил понятия свободы и выбора и сделал попытку объяснить эти явления с научной точки зрения.

Списокиспользованныхисточников

1. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_545.html

2. Стена. Избранные произведения / Ж.-П. Сартр. – М.: Издательство политической литературы, 1992. – 480 с.

Курицын А.И.

ФЕНОМЕН ГЛОБАЛИЗАЦИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЕВРАЗИЙЦЕВ

Annotation. *In article is considered the globalisation problem in understanding of modern Eurasians, and also the is shined circle of questions connected with «westernization», assigned ancestors eurasianism as philosophical current. The basic directions of the Euroasian philosophical thought are allocated. The special attention is given such questions, as an origin of Russia, an ethnic question, religion, a parity of powers of the centre and regions.*

Проблема отношения к глобализации, и тем более глобализму получила своё развитие в русскоязычной философской мысли ещё в XIX в., и представляет собой знаменитый «спор западников» и «славянофилов». В дальнейшем, оценка влияния «западной» культуры была с новой силой поставлена именно евразийцами.

В работах признанных лидеров евразийского движения 20-30-х гг. XX в. Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого был поставлен вопрос о необходимости «вестернизации», принятия европейских культурных ценностей в качестве общечеловеческих, и если брать шире – о возможности принятия неевропейскими народами культурных традиций Западной Европы («романогерманцов», по терминологии Н.С. Трубецкого). Отвечая на этот вопрос, представители движения ответили исключительно отрицательно, особо подчёркивая, принятие чуждой культуры, чуждых культурных ценностей, ведёт к нарастанию противоречий в обществе, уменьшению творческих способностей народа.

Так в своей работе «Европа и Человечество» Н.С. Трубецкой особенно подчёркивает губительный характер европеизации для России, она представляется автору «безусловным злом для всякого неромано-германского народа» [13]. В статье П.П. Сувчинского «Сила слабых» [12], была продолжена критика европеизации. А также русской интеллигенции, как её проводника. Так, автор пишет о том, что «русская интеллигенция издавна привыкла воспринимать европейскую культуру не в сознании равенства, а в убеждении ее превосходства, обязательности, исключительности и правоты». Однако с её изгнанием из России в силу революции, был «произнесен грозный приговор той форме восприятия западной культуры, которая со времен Петра признавалась русской сознательностью – непреложной и истинной». И таким образом, «интеллигенция оказалась распыленной по всему миру. В то время как народная стихия в мучительных борениях и страстях вновь обретает свои таинственные великодержавные силы» [12].

Таким образом, можно отметить, что евразийцы одними из первых дали развёрнутую критику идеям и тенденциям современного глобализма, подробно осветив многие социально-культурные аспекты вопроса.

В настоящее время, в связи с нарастанием и усилением процессов глобализации как объективной реальности с одной стороны, и распространением идей глобализма с другой стороны, вновь становятся актуальными ряд вопросов, впервые поставленных евразийцами. И если проблематика, связанная с вопросами идейно-культурных истоков происхождения России перешла в иную плоскость, то отношение к глобализации («вестернизации» по терминологии Н.С. Трубецкого), а также круг проблем связанных с взаимодействием народов и регионов на евразийском пространстве приобрёл совершенно важное и современное звучание.

Сегодня можно наблюдать, как на основе евразийской парадигмы формируются оригинальные концепции социально-философского характера. В современном евразийстве выделяют несколько течений, среди которых отдельно хотелось бы отметить неоевразийство А.Г. Дугина; «академическую школу», представленную в первую очередь А.С. Панариным; «левое течение» представленное такими мыслителями как Р.Р. Вахитов, С.С. Кара-Мурза и др. Особое место в современном евразийском движении занимают последователи Л.Н. Гумилёва, а также т.н. «правоконсервативное течение», в котором, прежде всего, необходимо отметить В.В. Кожинова [11].

Как уже отмечалось, для современных евразийцев отношение к глобализму и глобализации является важнейшим вопросом. По мнению одного из наиболее известных представителей современного евразийства («неоевразийства») А.Г. Дугина, глобализм есть «процесс построения «нового мирового порядка», в центре которого стоят политико-финансовые олигархические группировки Запада». В жертву глобализации приносятся суверенные государства, национальные культуры, религиозные доктрины, хозяйственные традиции, представления о социальной справедливости, окружающая среда – все духовное, интеллектуальное и материальное многообразие планеты» [5]. Большое внимание вопросам глобализации вообще, и вестернизации в частности, придаёт известнейший философ А.С. Панарин. Сопоставляя происходящие на постсоветском пространстве процессы, он отмечает, что для успешности евразийского проекта необходима, прежде всего, солидарность «народов как автохтонов Великой Евразии, которых пытаются лишить идентичности, атлантизировать и вестернизировать» [9].

Таким образом, можно отметить, что понимая важность и неизбежность современных цивилизационных изменений, затрагивающих всё человечество, евразийцы отрицают необходимость существования неких «единых стандартов» по которым должны развиваться все страны и народы, и призывают, прежде всего, к цивилизационному разнообразию, сохранению культурного наследия всего человечества.

Несмотря на то, что в целом, все современные течения евразийцев соглашаются с основными положениями 1920-1930-х гг. касательно происхождения России, есть и некоторые нюансы. Так, А.Г. Дугин отмечает, что «высшим моментом русской национальной истории был 200-летний период Московского Царства. Именно здесь следует искать контуры русской идентичности. Все предшествующее в таком случае можно рассматривать как прелюдию к Московскому Царству, все последующее – как развитие (с искажениями) заложенных в нем импульсов» [7]. Т.А. Айзатулин особенно подчёркивает роль в формировании России как великого государства «татарского служилого элемента», отмечая, вслед за Л.Н. Гумилёвым, особую «пассионарность» монголо-татар [1].

Так, Л.Н. Гумилёв пишет, о том, что Россия выступила «наследницей» Тюркского каганата и Монгольского улуса», а «разнообразие ландшафтов Евразии благотворно влияло на этногенез ее народов», в результате чего соблюдалось право «каждого народа на определенный образ жизни» [3], что содействовало укреплению нового государства.

В целом можно отметить, что в современных евразийских кругах установился консенсус мнений о факторах, повлиявших на становление России как государства. Авторами отмечается значимость идейно-теоретического наследия евразийцев 1920-1930-х гг., подчёркивается их приоритет в вопросах этногенеза русского народа, формирования России как значимой геополитической державы.

Особое место у современных теоретиков евразийской мысли занимает национальный вопрос. Так, А.Г. Дугин подчеркивает, что «каждый народ земли – от тех, что создали великие цивилизации, до самых малочисленных, бережно сохраняющих свои традиции – бесценен. Ассимиляция в результате внешнего воздействия, утрата языка, традиционного уклада, физическое вымирание любого из народов Земли – невосполнимая потеря для всего человечества» [5]. Следовательно, по мнению автора, «каждому народу Земли должна быть предоставлена свобода самостоятельно сделать свой исторический выбор. Никто не имеет права принуждать народы к отказу от своей уникальности в «общем плавильном котле», как того желают атлантисты. Права народов для евразийцев значат не меньше, чем права человека» [5].

В то же время, представители левого евразийства выступая за «равные права всех народов Евразии», «за свободу развития всех национальных культур Евразии и их творческий диалог», подчёркивают, что «русский народ как империообразующий имеет особый статус» [2]. В этом с ними солидарен И.С. Шишкин, который отмечая необходимость обеспечения «всем народам Евразии условий для самобытного развития», замечает, что пока «будет русская нация сильна и здорова – будет великая Россия, а если нет, значит нет» [15]. И более того, «ни один из этносов Евразии, кроме русского, ни по уровню пассионарности, ни по стереотипам поведения взять на себя государствообразующую функцию не в состоянии» [14].

Таким образом, нужно отметить, что среди современных евразийцев присутствуют определённые теоретические разногласия касательно степени и уровня влияния народов Евразии на будущее евразийское политическое пространство.

Тесно связан с национальным вопросом и религиозный. По мнению А.Г. Дугина, «в верности духовному наследию предков, в полноценной религиозной жизни видятся залог подлинного

новаторства и гармоничного общественного развития» [5]. По мнению автора, «традиционные религии народов, связанное с ними духовное и культурное наследие заслуживает внимательного, бережного отношения». Однако «раскольничьим группам, экстремистским религиозным сообществам, тоталитарным сектам, проповедникам нетрадиционных вероучений и религиозных доктрин, любым силам деструктивной направленности следует оказывать противодействие» [5]. Весьма примечательное отношение к религиозным вопросам у левых евразийцев. Признавая свою религиозность, осуждая «гонения на Церковь и религию, которые имели место в СССР 20-х – начала 30-х годов», они в тоже время считают «что печальные факты антирелигиозных гонений были вызваны особенностями политической ситуации после Социалистической Революции в России и накалом и эмоциями тогдашней политической борьбы» [2].

В результате можно отметить, что евразийцы признают важность и значимость религии в жизни общества, более того, считают традиционную религиозность необходимым фактором гармоничного развития общества.

В рамках евразийской парадигмы значительное место занимает проблематика, связанная с соотношением полномочий центра и регионов. По мнению А.Г. Дугина, будущее евразийское пространство должно представлять собой ряд национальных, этнических, теократических, религиозных и др. автономий, подчиняющихся федеральному центру, и делегировавшие ему «право решать вопросы, связанные с национальной безопасностью, международными отношениями и стратегическим планированием» [4]. Все остальные вопросы должны решаться на местном уровне. Весьма схожим видится будущее Евразии и А.С. Панарину, который считает, что новая «федерация должна быть построена с учетом нового разделения функций между государством и гражданским обществом. Новый федерализм передает вниз, к регионам, все права, касающиеся специфических интересов гражданского общества – экономических, социокультурных, этнических. Что же касается функций специфически государственных, то они, предварительно резко урезанные в объеме (по сравнению с прежней тоталитарной системой вездесущего государственного патернализма), должны быть сосредоточены в руках федерального центра» [8].

В целом можно отметить, что для евразийства характерно предпочтение федерального типа государственного устройства по сравнению с унитарным, стремление к передаче регионам как можно большего количества прав и возможностей, с сохранением, в тоже время, ключевых функций в руках «федерального центра».

Особую значимость в рамках евразийского дискурса приобретает вопрос о геополитическом, цивилизационном противостоянии. Так, А.Г. Дугин выделяя «цивилизацию Суши» и «цивилизацию Моря» утверждает, что «тождественность России и континентальной цивилизации Суши в геополитической модели мира делает ее заведомо обреченной на цивилизационное противостояние с геополитическим лагерем морского могущества. Это геополитическое противостояние фрагментарно прослеживается с самых ранних периодов русской истории и достигает своего апогея в романовской России, жесткой соперницы Англии в позиционной борьбе за проливы и Азию, и особенно в «холодной войне» между СССР и США» [6]. Аналогичные формы цивилизационного противостояния рассматриваются и А.С. Панариным в его работе «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)» [10], в которой делается важный вывод, о том, что для успешного существования России в будущем приемлемым представляется именно евразийский путь развития, в отличие от подражательства и копирования западного образа жизни.

Отмечая, таким образом, важный вклад современных евразийцев в геополитическое обоснование современных путей развития России и стран СНГ, нужно отметить, что в русле евразийской парадигмы особое место уделяется оригинальным формам существования евразийского пространства.

Анализируя выше направления современного евразийства, можно сделать вывод о весьма высоком идейно-политическом потенциале этого геополитического и социально-философского учения, сформировавшегося почти столетие назад. В евразийской парадигме присутствует определённый набор идей, которые привлекают к нему противников современной глобальной экспансии западной культуры.

Евразия является местом, оказавшим большое влияние на формирование истории человечества, став колыбелью рождения мировых культур и великих цивилизаций. И сегодня она продолжает оказывать свое определяющее влияние на мировые процессы развития, оказавшиеся под воздействием глобализации перед угрозой разрушения культурных, экономических и политических традиций множества народов.

Список использованных источников

1. Айзатулин, Т.А. Теория России. Геоподоснова и моделирование [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://aizatulin.chat.ru/aizatul1.html. – Дата доступа: 11.10.2016

2. Вахитов, Р.Р. Утверждение левых евразийцев / Р.Р. Вахитов // Восток. – 2004. – 3. – Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_313.htm. – Дата доступа: 10.10.2016

3. Гумилев, Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – СПб.: ЮНА, 1992. – 270 с. – Режим доступа: http://gumilev.narod.ru. – Дата доступа: 10.10.2016

4. Дугин, А.Г. Автономия как базовый принцип евразийской государственности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1837. – Дата доступа: 05.10.2016

5. Дугин, А.Г. Евразийский взгляд. Основные принципы доктринальной евразийской платформы / А.Г. Дугин. – М.: Арктогея-центр, 2001. – 144 с. –

Режим доступа: http://evrazia.info/FTP/El-new.pdf. – Дата доступа: 10.10.2016

6. Дугин, А.Г. Евразийский Путь как Национальная Идея / А.Г. Дугин // Евразийское обозрение. – 2003. – 9. – Режим доступа: http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1324. Дата доступа: 07.10.2016

7. Дугин, А.Г. Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://evrazia.org/modules.php?name=News&sid=818. – Дата доступа: 10.10.2016

8. Панарин, А.С. Вызов (геополитический пессимизм против цивилизационного оптимизма) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.politology.vuzlib.su/book_o236_page_5.html. – Дата доступа: 17.10.2016

9. Панарин, А.С. Россия в социокультурном пространстве Евразии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.perspektivy.info/rus/desk/russia_v_sociocult_prostranstve.htm. – Дата доступа: 10.10.2016

10. Панарин, А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством) / А.С. Панарин. – М.: Институт философии РАН, 1994. – 262 с. Режим доступа: http://www.philosophy2.ru/iphras/library/panarin.html. – Дата доступа: 19.10.2016

11. Самохин, А.В. Исторический путь евразийства как идейно-политического течения (ч.2) / А.В. Самохин // Восток. – 2004. – 3. – Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_317.htm. – Дата доступа: 10.10.2016

12. Сувчинский, П.П. «Сила слабых» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod-PPS-sila.php – Дата доступа: 12.10.2016.

13. Трубецкой, Н.С. Европа и Человечество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/TNS/tns03.htm. – Дата доступа: 12.10.2016.

14. Шишкин, И.С. Русский вопрос и евразийство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://evraz-info.narod.ru/48.htm. – Дата доступа: 10.10.2016

15. Шишкин, И.С. Учение Л.Н.Гумилева, евразийство и русский вопрос [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/GW/gw233.htm. – Дата доступа: 13.10.2016

Лексина А. В.,
Леонова А. В.

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Abstract: *the article describes the specific nature of the relations in the national education to the process of training of future teachers, formation of their humanistic and culturological values, contributing to the creation of an ideal image of the future generation of students. This way depends largely on the example set by the teacher to his disciples, therefore, future teachers, teacher students should be aware of their cultural-historical mission. The training is more than just needs to be focused on methodological approaches such as cultural, axiological, system, ethnopedagogical, etc. the Authors note existing in the modern world, the contradictions between a creative perception of the teacher as the basis of its pedagogical culture and the standardization and limitation of the activity of the teacher controlling function. Data is available for research work of students conducted under the guidance of authors in the schools in the city of Kolomna.*

В современном обществе, как и в предшествующие времена, проблема передачи ценностного содержания культуры будущим поколениям, решалась учителями. И к систематической подготовке педагогов-профессионалов в России сформировалось особое отношение. Благодаря созданию специальной структуры педагогического образования, созданной в XX веке и продолжающей существовать и сегодня, можно говорить о специфическом характере восприятия в отечественной культурной среде профессии учителя, как творца будущего, создателя новых человеческих взаимоотношений, способных изменить условия общественной жизни, сделать более эффективной адаптацию к этим условиям представителей будущих поколений.

В современной педагогической науке и практике проблема подготовки будущих педагогов с позиций культурологического подхода довольно-таки актуальна и представлена в ряде научных исследований. Общие вопросы реализации культурологического подхода в образовательном процессе, его системообразующая роль в процессе подготовки будущих учителей обсуждаются в работах В.И. Андреева, Ю.А. Бельчикова, Е.В. Бондаревской, А.А. Кирсанова, А.Н. Ростовцева, В.А. Сластенина, Н.Е. Щурковой и др.

Роль культурологической подготовки как средства формирования профессионального мышления, овладения полноценными теоретическими знаниями и практическими умениями рассматривается в трудах А. И. Арнольдова, Н.Г. Багдасарян, Л.П. Буевой, В.Е. Родина, Е.В. Семенова, С.А. Тангяна и др. Базовые принципы построения культурологических дисциплин в вузе представлены в публикациях А.А. Велика, И.Ф. Кефели, В.М. Межуева, Ю.В. Рождественского, А.Я. Флиера и др.

Значение культурологических умений в повышении коммуникативной компетентности обсуждается в трудах И.А. Зимней, А.С. Карпова Т.А. Китайгородской, А.В. Мудрика и др. Вместе с тем актуальными остаются вопросы, связанные с процессом формирования межкультурной компетенции будущего специалиста на основе культурологического подхода [6].

Современные исследователи рассматривают процесс становления будущего учителя в контексте формирования у него личностной педагогической культуры, связанной с педагогической культурой как всех предшествующих педагогов, так и современного педагогического сообщества. Таким образом, современный учитель должен стать носителем высших культурных достижений «всех времён и народов», что поможет ему понять представителей различных культур и научить своих учеников такому отношению к людям. Однако учитель не только должен быть хранителем и транслятором культурных ценностей, но и создателем новых культурных достижений, поскольку примером творческой переработки предшествующего культурного наследия он даёт своим ученикам импульс к самостоятельной творческой деятельности [5].

К сожалению, в современной системе общего основного образования большей частью отсутствует мотивация учащихся на творческую деятельность. Безусловно, это связано с общепринятой системой оценочных средств контроля знаний или компетентности учащихся, ориентированной на тестовые задания, которые чаще всего не предусматривают развитие творческого мышления учеников, а программируют их определённым образом. Такая система контроля формирует человека, ориентирующегося на общепризнанные стереотипические суждения, что не способствует проявлению творческого и нестандартного решения проблем в процессе обучения [7].

Впоследствии такой выпускник, поступая в педагогический вуз, имеет опыт стандартизированного, стереотипического поведения, но затрудняется при необходимости создания самостоятельного творческого проекта. Тем самым в системе высшего педагогического образования происходит борьба двух противоречивых установок: классической установки отечественной педагогической традиции, видящей педагога, как творца и идеального деятеля культурного пространства и современной установки, ориентирующейся на включение в мировое образовательное пространство, в котором главными достижениями учащихся становятся компетентности, наличие которых проверяется рядом тестовых заданий разного уровня сложности.

Результатом такого противостояния становится отсутствие у будущих педагогов чёткого образа собственных действий, из-за чего не получается создать и тот идеал, к которому должны стремиться как учителя, так и ученики.

Такую проблемную ситуацию можно решить, только отказавшись от какой-либо из установок, и тогда будущий педагог или перестанет быть творцом и останется лишь ретранслятором и контролирующим органом образовательной системы, или останется творцом, но перестанет заниматься стереотипизацией подготовки, учащихся к заранее заданной деятельности.

С другой стороны, если идеалом будущего человека станет стандартно мыслящий, унифицированный гражданин, универсальный потребитель, то обществу, состоящему из таких членов, педагог-творец будет не нужен и даже опасен, о чём писали многие авторы антиутопий. Но следствием отсутствия в обществе творческих личностей станет потеря интереса к жизни, деградация, разрушение социальных связей [2].

Интересен пример К. В. Игнатовой, которая в своей статье пытается проследить взаимозависимость двух типов поведения людей в обществе: «Творчество есть способ социального поведения и реализует идеи – плоды человеческого активного воображения. Альтернативой творчеству является адаптивное поведение и психическая деградация или же разрушение как экстернализация психической активности человека по уничтожению собственных мыслей, планов, образов и т.д. Возможность для творчества представляется тогда, когда человек выпадает из потока решения адаптационных задач» [1].

Уточняя данную мысль, следует заметить, что адаптационные задачи есть лишь средство, но не цель в процессе становления будущего учителя. Оттолкнувшись от решения прежних адаптационных задач, будущий педагог моделирует творческую ситуацию с новыми условиями для решения новых адаптационных задач, что способствует непрерывному личностному развитию и самосовершенствованию. Здесь можно сослаться на представителей отечественной научной школы развивающего обучения: от Л. С. Выготского, с его зонами «актуального и ближайшего развития» и до Л. В. Занкова, Д. Б. Эльконина и В. В. Давыдова [3].

Становится очевидным фактом правота классиков отечественной педагогики, рассматривавших взаимоотношения учителей с прочими представителями социума как культуросозидающие и эталонные.

Во многом на такую интерпретацию культурной миссии учителя повлияло и обращение к истокам народной педагогической традиции, в контексте которой со второй половины XIX века развивалась и научная педагогика. Л. Н. Толстой, К. Д. Ушинский и многие их последователи отмечали как важность влияния учителя на формирование системы ценностей его учеников, так и взаимодействие педагога с народными традициями и культурой.

В XX – XXI веках культурный потенциал этнопедагогики продолжает оставаться действенной силой духовно-нравственного, гражданско-патриотического, эстетического и многих других направлений воспитания.

Так, в ходе изучения в ГСГУ курса по выбору «Этнопедагогика в культурной системе социума», студенты усваивают основное положение культурологического подхода: мир является культурной системой, компоненты которой представлены народными традициями разных национальных культур, тем самым культурологический подход рассматривается в единстве с системным подходом. Студенты в процессе изучения курса открывают для себя общие и особенные черты воспитания у разных народов, видят, какую роль играет учитель в передаче детям ценностей воспитания. И если в китайской и индийской педагогической традиции учитель воспринимается как человек, давший ученику второе рождение, то у студентов складывается представление о важности миссии учителя, её связи с задачами семейного воспитания. Особенно важную роль в передаче ценностей народного воспитания играет семья, она же формирует и ценностные отношения детей к учителям [4].

Современные студенты – будущие педагоги, отмечают, что основные нравственные ценности они почерпнули в семье, а большинство студентов подтверждает особое влияние на них любимых учителей при выборе ими будущей профессии. К сожалению, разрыв формируемых обществом социокультурных стереотипов, транслируемых СМИ и современным искусством, приводит к парадоксальной ситуации: любя своих учеников и желая им блага, современные учителя отговаривают их от выбора педагогической профессии.

К сожалению, падение авторитета профессии учителя приведёт и уже приводит общество к стихийной деградации, которая распространяется на все слои населения. Однако дети, которые, несмотря на влияние агрессивной среды, сохраняют непосредственность в восприятии идеальных качеств, которые должны присутствовать у каждого учителя, продолжают стимулировать культуросозидательную миссию учителя.

Например, в 2010 году студенты МГОСГИ (ныне ГСГУ) провели исследование среди учащихся школ г. Коломны. По результатам проведённого исследования наиболее значимыми для учеников качествами идеального учителя стали: чувство юмора (89%), знание своего предмета (78 %) и творческий подход к решению проблем (67 %).

Таким образом, будущий учитель должен не только обладать этими важными личностными и профессиональными качествами, но и, обращаясь к опыту предшественников, создавать свои собственные варианты решения текущих проблем современной жизни и отечественного образования.

Список использованных источников

1. Игнатова К. В. Взаимосвязь креативности и стрессоустойчивости личности [Электронный ресурс] /К. В. Игнатова // Психология, образование, социальная работа: актуальные и приоритетные направления исследований: – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2013. – 216 с. – Режим доступа: http://dspace.univer.kharkov.ua/bitstream/123456789/1179/2/%D0%98%D0%B3%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%B2%D0%B0%2047-48.pdf (дата обращения: 9.11.2016)

2. Кара-Мурза С. Г., Патоков В. В. Россия: точка 2010. Образ будущего и путь к нему [Электронный ресурс] / С. Г. Кара-Мурза, В. В. Патоков / - Режим доступа: http://detectivebooks.ru/book/18836228/ (дата обращения: 10.10. 2016)

3. Лексина А. В. Процесс формирования ценностных ориентаций личности в контексте гуманистического воспитания / А. В. Лексина / Формирование духовности, достоинства и гражданственности личности в истории, теории и практике образования – Йошкар-Ола: МарГУ, 2009. – 312 с.

4. Лексина А. В. Ценности народной педагогики как основа формирования личности учителя / А. В. Лексина / Непрерывное психолого-педагогическое образование: проблемы, поиск, перспективы: - Казань: ТГГПУ, 2009. – Ч.1. – 500 с.

5. Леонова А. В. История отечественных исследований в области формирования личности учителя (1917-1990-е гг.) / А. В. Леонова / Педагог XXI века как профессионал и личность – Псков: Издательство ООО «ЛОГОС Плюс», 2010. – 372 с.

6. Леонова А. В. Методологические подходы к разработке концепции формирования личности учителя в системе высшего педагогического образования в 1990-е гг. / А. В. Леонова / История и перспективы развития образования в Московской области – Коломна: КГПИ, 2003. – 297 с.

7. Леонова А. В. Генезис концепции формирования личности учителя и её роль в подготовке современных педагогов / А. В. Леонова / Компетентностный подход: сущность и пути реализации в практике образования – Коломна: МГОСГИ, 2011. – 143 с.

УДК 811.134.3:821.(81)«19»

Лысенко А.А.

ПРОБЛЕМА ЧИСТОТЫ ПОРТУГАЛЬСКОГО ЯЗЫКА В РОМАНЕ ЖОРЖИ АМАДУ «ПАЛЬМОВАЯ ВЕТВЬ, ПОГОНЫ И ПЕНЬЮАР»

Аннотация. *В статье рассматривается проблема чистоты языка, которая непосредственно связана с проблемой языковой нормы. Проанализированы различия в европейском и бразильском вариантах португальского языка на различных уровнях языка: фонетическом, лексическом, грамматическом.*

Ключевые слова. *Чистота, португальский язык, европейский вариант, бразильский вариант, языковая норма, различия.*

Summary. *The article deals with the problem of the Portuguese language purity, which is closely connected with the problem of language standard. The differences between the European and Brazilian variants of Portuguese language have been analyzed. There are some differences on phonetic, lexical and grammatical level.*

Keywords. *Purity, Portuguese language, European variant, Brazilian variant, language standard, differences.*

Лингвистическая проблема не является центральной проблемой романа. Но тем не менее она интересна и требует детального рассмотрения. Первым, кто поднял проблему чистоты языка был генерал Валдомиро Морейра – кандидат в Бразильскую Академию Литературы. В своей работе «Языковые пролегомены» он излагает свои взгляды на то, как должны писать бразильские писатели. Он считал, что бразильцы должны строго соблюдать нормы классического португальского литературного языка. Бразильские академики придерживались другого мнения. Они утверждали, что

необходимо принимать в расчет воздействие живой народной речи на литературную норму языка. Лиссабонские академики защищали незыблемые каноны классического португальского. Они призывали к выработке единых и жестких грамматических норм. Бразильцы не могли согласится с мнением своих лиссабонских коллег. Член Бразильской академии Фигейредо Жуниор говорил, что единая языковая система для разных стран – это культурный колониализм. Генерал Валдомиро Морейра стал на сторону португальских академиков. Он заявил, что Бразильская академия должна согласиться с ними, и не просто согласиться, а «огнем и железом пресекать всякую попытку модифицировать язык Камоэнса», что священный долг Академии – «сохранение последнего цветка латинской цивилизации во всей его неприкосновенности» [1, 218].

«Генерал во всеуслышание порицал позицию большой группы бразильских академиков, входивших совместно с учеными из Лиссабонской Академии наук в смешанную комиссию по вопросам орфографии. Бразильские представители еще сами не пришли к общему решению, что сильно осложняло работу» [1, 217].

Прочитав роман «Пальмовая ветвь, погоны и пеньюар» читатель начинает задумываться над следующими вопросами: нужно ли принимать в расчет воздействие живой народной речи на литературную норму языка? Возможна ли единая языковая система для двух разных стран? Чтобы ответить на данные вопросы, необходимо проанализировать некоторые специфические особенности португальского языка.

Португальский язык относится к романской группе языков. Он является государственным языком Португалии, Бразилии, Анголы, Мозамбика, Гвинеи-Бисау, Кабо-Верде, Сан-Томе и Принсипи, Восточного Тимора и Экваториальной Гвинеи. Португальский – один из самых распространенных языков мира и занимает пятую позицию по данному критерию. Наибольшую часть говорящих на португальском составляют бразильцы [7, 52]. На сегодняшний день различают два основных вариантов португальского языка – европейский португальский (ПП) и бразильский португальский (ПБ). Существуют различные мнения относительно того, чем является бразильский вариант португальского. По этому поводу существует три теории. Согласно первой, бразильский – диалект европейского. Согласно второй теории бразильский совершенно другой язык, он противопоставляется европейскому португальскому. Третьей теории придерживаются бразильские ученые. Бразильский вариант параллелен европейскому, т. к. они выполняют одинаковые функции. [7, 52].

Различия между европейской формой и другими языковыми вариантами португальского языка в Бразилии странах Африки и Азии является предметом жарких научных дискуссий и разными учеными оцениваются по-разному. Они прослеживаются на всех уровнях языка: фонетика, лексика, орфография, грамматика. Рассмотрим различия на фонетическом уровне.

В Бразилии ou произносится как [o], конечные –r и –l часто опускаются, сочетание lh произносится как палатальный [ль] в Португалии и как [j] в Бразилии [2, 39].

В Португалии слова и звуки часто «глотают», они произносят слова быстро, бегло. В Бразилии же наоборот: произношение более плавное и внятное, звуки не пропадают, а наоборот вытягиваются. Рассмотрим это на примере трех слов: esperança (надежда), pedaço (кусочек), menino (мальчик). Произношение в Бразилии: esperança – [эсперанса]; pedaço – [педасу]; menino – менину. Произношении в Португалии: esperança – [шпранса]; pedaço – [пдасу]; menino – [мнину] [9].

Произношение буквы [r] очень характерно своими вариациями и для одной и для второй страны. В большинстве случаев, в Бразилии [r] произносится как нечто среднее между [x] и [r], иными словами, этот звук мягок, [x] произносится мягко (удвоенное [rr] напоминает [гг], как будто украинская [г]). В остальных случаях [r] произносится как обычная [r], только мягче чем в русском. В Португалии же наоборот, звук [rr] больше похож на рычание и звучит как [rrr]. Например: resultado – результат; carro – машина. Произношение в Бразилии: resultado – [хезултаду]; carro – [каггу]. Произношение в Португалии: resultado – [ррезултаду]; carro – [карру] [9].

Произношение буквы [l]. Произношение буквы [l] после гласной буквы также различно в этих двух странах. В Бразилии это произносится, как [у] (исключительно в случаях если [l] после гласной буквы перед согласным или в конце слова). В Португалии во всех случаях [l] не меняет своего произношения и произносится как [л]. Например: Mal – плохо; Brasil – Бразилия; Portugal – Португалия. Произношение в Бразилии: Mal – [мау]; Brasil – [бразиу]; Portugal – [португау]. Произношение в Португалии: Mal – [мал]; Brasil – [бразил]; Portugal – [португал] [9].

В Португалии звук [z] в конце слова и перед глухой согласной произносится как [ш]. В Бразилии [z] обычно остается звонкой, иногда приобретает еле слышную краткую [й] перед собой. Например: luz – свет. В Португалии: luz – [луш], в Бразилии: luz – [луйз]; paz – мир. В Португалии:

paz– [паш], в Бразилии: paz – [пайз]. В начале слова и в середине между гласными [z] произносится как [з] и в Бразилии и Португалии. Например: azul – [азул] (голубой), zagucho – [загушу] (смышленый, сообразительный).

В Португалии и Бразилии отличается произношение звуков [d] и [t]. В Бразилии звук [d] произносится как [дж]. Звук [t] произносится как [ч]. В то время как в Португалии, эти звуки произносятся четко и твердо. Например: felicidade – счастье. Произношении в Бразилии: felicidade – [фелисидадже]. Произношение в Португалии: felicidade – [фылисидады]; médico – врач. Произношении в Бразилии: médico – [мэджику]. Произношение в Португалии: médico – [мэдику]. Глагол ter – иметь в Бразилии произносится как [чэр], в Португалии как [тэр]. Слово tempo – время: в Бразилии [чэмпу], в Португалии [тэмпу].

Произношение звука [s] также отличается в европейском и бразильском вариантах. В европейском португальском звук [s] в конце слога и слова произносится как [ш]. Например: osácidos, dados, aspas, asfalto. В Бразилии звук [s] произносится как [c]. mais – больше, país– страна. Также, [s] может произноситься как [ж] в случае если она стоит перед звонкими согласными: desvio – отклонение, esgotado –истощенный.Когда буква [s] находится между гласными, она произносится как [з] и в Португалии, и в Бразилии. В словах casa, mesa, rosa.

Бразильский вариант написания слов отличается от традиционного португальского. В португальском языке в словах с буквосочетаниями cc, cç, ct, pc, pç, pt буквы c или p не произносятся, но пишутся, а в бразильском в этих же случаях эти буквы опускаются (ПП acção – БП ação, ПП óptimo – ПБ ótimo). Другое отличие состоит в различном написании [ж] перед e и I. В ПП этом звук выражают буквой g, а в ПБ буквой J (beringela – (berinjela) [2, 39].

Для португальского языка характерно частичное несовпадение лексики в европейском и бразильском вариантах. Лексика – один из наиболее подвижных уровней языковой системы. Проиллюстрируем различия европейского и бразильского вариантов португальского языка в таблице.

Европейский	**Бразильский**	**Русский**
rapariga	moça	девушка
sumo	suco	сок
chávena	xicara	чашка
comboio	trêm	поезд
eléctrico	bonde	трамвай
pequeno-almoço	café da manhã	завтрак
apelido	sobrenome	фамилия
castanho(a)	marrom	коричневый
pimento	pimentão	перец
telemóvel	celular	мобильный телефон
equipa	time	команда
fato	terno	мужской костюм
adepto	torcedor	болельщик
hospedida	aeromoça	стюардесса
empregado de mesa	garçom	официант
autocarro	ônibus	автобус
lista menu	cardápio	меню
gelado	sorvete	мороженое
adeus	ate logo	до свидания

Различия в европейском и бразильском вариантах португальского языка имеют место и на грамматическом уровне. Различия в управлении глаголов. В бразильском варианте глаголы движения в качестве предлога часто допускают предлог em – irem; chegarem – и это управление часто встречается. Традиционными грамматиками оно расценивается как ошибочное. В европейском

варианте глаголы движения управляются предлогом a: Vouáescola вместо vounaescola; chegueiaotrabalho вместо chegueiemtrabalho. Бразильские словари и грамматики фиксируют употребление глаголов движения с предлогом em: IamuitonacasadeArmando; Chegueiemcasaaindasobodomíniodessasidéas.Sempre que passo lá por perto, vou na Igreja do Rosário; Eu não vou chegar em Belo Horizonte no mesmo dia [4, 152].

Употребление личных местоимений в объектной позиции выражается по-разному в европейском и бразильском португальском. Для Бразилии характерно употребление субъектных форм личных местоимений – ele, ela, eles, vocês – и дативных форм lhe, lhes – в объектной позиции: Viele, Convidei-lhe; Vivocê вместо объектных форм Vi-o, Convidei-o, характерных для Португалии [4, 153].

Для выражения действия, которое совершается в данный момент в португальском варианте используется конструкция estar + Infinitivo с предлогом a. Euestoualerarevista. Я сейчас читаю газету. В бразильском варианте используется конструкция estar + Gerundo. Euestoufalandoaotelefone. Я сейчас говорю по телефону.

Порядок слов отличается в Португалии и Бразилии. Например, при построении вопроса с вопросительными словами onde? (где?) que? (что?) quando? (когда?). В европейском варианте порядок слов будет следующий: вопросительное слово / сказуемое (глагол) / подлежащее (существительное). В бразильском варианте порядок слов будет другой: вопросительное слово / подлежащее (существительное) / сказуемое (глагол).

Вопросительное слово	Европейский португальский	Бразильский португальский	Перевод на русский язык
onde? (где?)	Onde *trabalha*o Josê?	Onde o Josê *trabalha*?	Где *работает* Жозе?
que? (что?)	Que *escreve* o senhor?	Que o senhor *escreve*?	Что вы *пишите*?
quando? (когда?)	Quando *parte* a Maria?	Quando a Maria *parte*?	Когда Мария *уезжает*?

Выводы. Проанализировав различия в европейском и бразильском вариантах португальского языка, мы выяснили, что эти различия присутствуют на всех уровнях языка: фонетическом, лексическом, грамматическом. Проблема чистоты языка в романе Ж. Амаду тесно связана с проблемой языковой нормы. Герой романа Ж. Амаду Валдомиро Морейра видит чистоту языка в следовании пиренейской языковой норме и канонам классического португальского языка. Он не учитывает влияние живой народной речи на языковую норму языка. Но рассматривая бразильский вариант, невозможно не учитывать влияние речи на языковую норму, т.к. в Бразилии устная речь является языковой основой нормы. Пиренейская языковая норма не может быть применена к бразильской действительности т. к. не отражает реальной языковой ситуации в стране. Эта норма воспринимается бразильским языковым сообществом как чужая, искусственная. Для Португалии характерны жесткие меры языкового контроля – нормализация и кодификация. Для Бразилии характерна вариативность, которая в Португалии расценивается как неправильная форма речи и характерна только для просторечной лексики. Поэтому поднятая генералом Валдомиро Морейра проблема чистоты языка актуальна для Португалии, но не для Бразилии.

Список использованных источников

1. Амаду Ж. Пальмовая ветвь, погоны и пеньюар: Роман. / Пер. С португ. А. Богдановского; предисл. Е. Огневой. – М.: Радуга, 1983. – 312 с.

2. Будник Е.А. Фонетические особенности региональных вариантов португальского языка // Вестник российского университета дружбы народов. Серия: лингвистика. – Москва, 2009. – С 38– 42.

3. Гуревич Д.Л. Лексические бразилизмы и их типы. Древняя и новая Романия. – Санкт-Петербург, 2016. – т. 17. – № 1(17). – С. 45–56.

4. Гуревич Д.Л. Отношение к языковой норме и критерии нормализации португальского языка Бразилии // Древняя и новая Романия. – Санкт-Петербург, 2013. – т. 11. – № 1. – С. 151–162.

5. Гуревич Д.Л. Ранние свидетельства бразильской языковой индивидуальности // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – Орел, 2014. – № 4. – С.144–148.

6. Гуревич Д.Л. Социолингвистические критерии языковой нормализации и формирование бразильской национальной языковой нормы // Вопросы иберо-романистики. – Москва, 2013. – № 12. – С. 23–28.

7. Кайгородцева В.И. Сравнительный анализ бразильского варианта португальского языка и его диалектов // Научный поиск в современной парадигме знаний о языке. Материалы международного научного семинара. – Москва, 2014. – С.49 – 56.8. Митчелл П.ДЖ. Построение предложений в бразильском варианте португальского языка / Черемисина М.О., Агиар П.Л. // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки, 2016. –т 21. – № 5–6. С 46–53.

9. Чугунов А.Н. Разница в произношении слов и звуков в разных португалоязычных странах // Гуманитарные научные исследования. – Москва, 2016. – № 4(56). – С. 84–87.

Люсый А.П.

ФИЛОСОФИЯ КРЫМСКОГО ДОМА ИЛИАЛЬБОМ ВО ИМЯ ФЕЙКА?

Об истоках и формах современных мнемотехнологиях в краеведческом и философском аспектах.Исследуются взаимосвязь краеведческого, политического и философского аспектов мнемотехнологий. Проблема пространственного и временного аспектов исторической памяти раскрывается в ходе рассказа о спасении дома Ришелье в Гурзуфе. Эсхатология памяти структурируется в диапазоне от желания удобной и умиротворённой памяти до непреодолимой неясности, предопределяющей связь с забвением. Нарратив, рассказ представлен как гносеологический и педагогический аналог прощения.

Ключевые слова: *память, забвение, нарратив, мемориал, мнемотехнологии, пейзаж, фильсификация.*

THE PHILOSOPHY OF THE CRIMEAN HOME ORALBUM IN THE NAME OF FAKE?

On the origins and forms of modern mnemotechny in local history and philosophical aspects. Examines the relationship of regional, political and philosophical aspects of mnemotechny. The problem of the spatial and temporal aspects of historical memory revealed in the course of the story of the rescue of the house of Richelieu in Gurzuf. Eschatology memory is structured in the range from wanting a convenient and peaceful memory to insurmountable ambiguities that underpin the relationship with oblivion. Narrative, the story is presented as the epistemological and pedagogical analogue forgiveness.

Key words: *memory, forgetfulness, narrative, memorial, mnemotechny, landscape, falsification.*

Для начала вспомним эпизод из античной истории, имевший место около 500 года до нашей эры, - роковое завершение празднества в честь прославленного атлета. Приглашенный для произнесения здравицы в честь атлета-победителя знаменитый поэт Симонид Кеосский (создатель, самого жанра эпиникия, жанра эпиникия, хоровой песни в честь победителя на всегреческих спортивных состязаниях, побеждавший на поэтических состязаниях самого Эсхила) вдруг был вызван из банкетного зала для встречи полубогов Кастора и Поллукса (детей Зевса и Леды, участников похода агронавтов). В это время здание рухнуло, все, оставшиеся там, погибли.

Счастливая участь поэта - последнее слово греческого мифа, в котором поэт оказывается избранником богов. Однако у заимствовавших и этот миф римлян существует продолжение, соответствующее их риторической культуре. Опознать тела было невозможно, но Симонид вспомнил место каждого за столом и таким образом помог родственникам найти тела своих близких. «Тут как подвиг представлена легендарная победа над забвением-катастрофой. Здесь важно то, что эти идеи связаны с образами и что времена сосредоточены в местах. Следовательно, мы снова сталкиваемся со старой метафорой о записи, о местах, играющих роль восковых дощечек, и об образах, играющих роль букв, записанных на дощечках… Однако новое здесь заключается в том, что не тело - в данном случае мозг - и не душа, соединенная с телом, являются опорой этого отпечатка, а воображение, рассматриваемое в качестве духовной способности. Используемая при этом мнемотехника состоит на службе у воображения, а память является его вспомогательным средством. Тем самым пространственность стирает временность. Речь идет о пространственности не собственного тела и окружающего мира, а ума. Понятие места изгнало знак предшествования, которое начиная с «Памяти и припоминания» Аристотеля определяло память. Вспоминание теперь состоит не в вызывании прошлого, а в применении усвоенных знаний, упорядоченных в ментальном пространстве» [13, 94-95].

В начале 19-го века пространство, называемое Новороссией, оказалось перед реальной возможностью выбора путей своего экономического развития. И связано это было с личностью герцога Армана Эмманюэля де Ришелье (1766–1823), потомка знаменитого французского кардинала.

Арман Эмманюэль тяготился пышной, но пустой и праздной версальской жизнью, в которую был погружен с детских лет. Ранняя женитьба не по своей воле также заставляла его отыскивать малейшую возможность для поездки за границу. В 1787 году, с началом войны между Россией и Турцией, он обратился к Людовику XVI за разрешением поступить на российскую службу, но поначалу встретил отказ.

С началом революции 1789 года Ришелье все же двор покинул и отправился в Вену. Случайно за обедом у давнего знакомца Карла де Линя узнал от русского курьера, что русская армия готовится к походу на Измаил. Сын маршала, принц де Линь, тут же заявил о намерении принять в нем участие, а Ришелье поспешил присоединиться.

Потемкин принял их весьма гостеприимно и направил к уже осажденному Измаилу в отряд контр-адмирала Рибаса. Ришелье шел на приступ в штурмовых колоннах, был ранен и замечен Суворовым, награжден орденом Св. Георгия. Несколько месяцев спустя Екатерина II писала Гримму: «Единогласны отзывы о нынешнем герцоге Ришелье. Хочу, чтобы он разыграл некогда во Франции роль кардинала этого имени, не обладая, однако его недостатками...». В 1792 году Ришелье прибыл в Петербург, был представлен Екатерине II, допущен в кружок избранных на вечерах Эрмитажа, произведен в полковники. Принял участие в военных кампаниях 1793 и 1796 гг.

В начале 1803 года после полутора десятка лет жизни «на разрыв» между Францией и Россией, ссоры с Наполеоном Александр I предложил ему выбор – высокий воинский чин или должность одесского градоначальника. И хотя занесла его в Россию жажда военных приключений, он избрал административный пост. Причина? Более четкие очертания приобрело к этому времени желание поработать над реализацией в девственном краю уже сложившейся в сознании системы экономических и социально-политических воззрений.

Каковы идейные основы этих воззрений? Во-первых, учение физиократов, представителей классической французской политэкономии, которые выступали за свободу торговли и считали, что «чистый продукт» (т.е. прибавочная стоимость) создается только сельскохозяйственным трудом. Во–вторых, учение Адама Смита о стоимости, слагаемой из доходов, приносимых капиталом, землей, трудом. Его «Исследование о природе и причинах богатства народов» было издано на русском языке в 1802 году как раз к моменту превращения России для Ришелье в «приемное отечество». Он был первым, кто провел проверку жизнеспособности этих теорий на новороссийской практике, сумев с присущими ему точностью и тактом приложить общие идеи к конкретным местностям и лицам.

«Не будем слишком регулировать, – говорил он, – самую общую цель видя в том, чтобы производить как можно больше, чтобы больше вывозить и вывозить как можно больше, чтобы развивать производственные силы» [8, 56].

На новом месте Ришелье был наделен обширными полномочиями, которыми он пользовался умело и последовательно. Сразу же часть таможенных сборов была выделена для постройки портового мола, в пользу города был введен налог на отпускаемое за границу зерно. Было «испрошено высочайшее соизволение» на выдачу ссуд для строительства домов и судов.

Росли коммерческие дома и конторы – Сикара, Инглези, Крамарева, Гари, Новикова, Филиберта, Кальба, Кетли, Полнера и др. Имя Ришелье имело притягательную силу в особенности для соотечественников, прибывших из Марселя и других приморских городов Франции, силами которых создавались колонии с развитым земледелием и овцеводством. Это облегчало переход к оседлой жизни еще оставшихся среди местного населения кочевников.

Французские эмигранты-колонисты широко использовались для развития умеренно регулируемого сельского хозяйства. Оригинальность ситуации заключалась в том, что, будучи сам убежденным монархистом и аристократом, Ришелье создал такие условия, что противники буржуазной революции во Франции на новом месте стали проводниками новых, капиталистических общественных отношений. Умелое сочетание таможенных пошлин и налогообложения, быстро налаженное строительство портовых и складских сооружений, при этом единство общеэкономического и ценового либерализма превратило Новороссию в «южное окно в Европу» и внеевропейскую житницу. С 1803 по 1813 год население Одессы выросло с 8 до 25 тысяч человек. Город не только разрастался, но и приобретал вид благоустроенного европейского города. «...Я оставил мою Молдавию и явился в Европу», – писал Пушкин о прибытии в Одессу в 1823 году [12; 13, 76]. Город строился по утвержденному плану, появились театр и зал общественных балов и концертов, здания коммерческой гимназии и благородного института. Улицы освещались фонарями.

Совершенствовалось административное управление, был создан городской совет, в состав которого входили два человека «по выбору граждан». В 1805 году Ришелье был назначен херсонским военным губернатором и управляющим гражданской частью в Екатеринославской и Таврической губерниях, а также начальником войск крымской инспекции. Город стал административным центром всего Новороссийского края. Открылись иностранные консульства – австрийское, испанское, неаполитанское, а после Тильзитского мира и французское. А прибывшие сюда корабли из далеких Северо-Американских Соединенных Штатов наглядно свидетельствовали о возможности именно «американского» пути сельскохозяйственного развития.

Новороссия пользовалась при Ришелье подлинной экономической и культурной автономией (хотя это понятие еще тогда не было в обиходе). Политика над экономикой здесь не главенствовала. К примеру, во время русско-турецкой войны 1806–1812 годов интенсивная хлебная торговля с Турцией и другими средиземноморскими странами продолжалась. Так, в самый разгар войны в 1808 году из Константинополя в Одессу прибыло 399 судов. Когда в 1810 году появилось распоряжение о запрещении вывоза хлеба из черноморских и азовских гаваней, Ришелье настоял на его отмене.

Неоднократно посещал Ришелье Крым. Отметив обилие стад «пасущегося народа», он в то же время принял меры по переориентации экономики на «оседлые» отрасли. Поощрялось разведение тутового дерева для шелководства, лавра и оливкового дерева. Из Франции выписывались новые сорта виноградной лозы. Основывался под непосредственным руководством Христиана Стевена Никитский ботанический сад (прежде всего для развития садоводства).

Одним из первых обратил Ришелье внимание на Южный берег Крыма, оценив его «краше французской Ривьеры» [8, 57]. Особенно понравился ему Гурзуф, где он в 1808 году приобрел участок земли и заложил для летнего отдыха первый на южном берегу каменный дом европейского типа, тот самый, где прошли «счастливейшие минуты жизни» Александра Пушкина в 1820 году.

Любопытно, подумал ли поэт хотя бы раз о владельце, библиотекой которого в Гурзуфе он широко пользовался? По позднейшему признанию поэта, именно Гурзуф стал «колыбелью» «Евгения Онегина». Известно, что Фридрих Энгельс дословно, в нескольких вариантах и с максимальной точностью переводил строки «Евгения Онегина» с упоминанием Адама Смита, а Карл Маркс затем, основываясь на этом переводе, отметил в работе «К критике политической экономики»: «... что деньги – товар, это русские поняли уже давно...» [1, 28, 76]. Так что Пушкин стал невольным посредником между Марксом и Энгельсом и идейными исканиями русского дворянства, а также источником информации о первых результатах умелого воплощения теории в жизнь.

Облик этого небольшого дома наглядно подчеркивает стремление владельца к органическому синтезу как в хозяйственной, так и в культурной сфере. Архитектор умело использовал при строительстве традиции двух строительных культур – европейского классицизма и местной трансформации средиземноморской (с типичной для нее открытой верандой). Отражая неприхотливые потребности аскетичного владельца, этот дом не идет ни в какое сравнение с величественным и по своему вписывающимся в окружающий пейзаж дворцом графа Михаила Воронцова в Алупке. Сам воронцовский феодальный замок, венчающий принципы его хозяйствования, в чем-то соответствует петербургской мифологии строительства на пустом месте будь то болота или скалы на фоне замкообразной горы. Как и Ришелье, Воронцов был противником крепостного права, широко используя вольнонаемный труд в самых его прогрессивных формах. Но от своих латифундий он, естественно, не отказался, а наоборот, всячески их приумножал. Следует согласиться с историком Е. Дружининой, что именно замена Ришелье на новороссийском губернаторстве Воронцовым, а не Иваном Инзовым и стала тем переломным пунктом тогдашнего выбора, условно выражаясь «прусского», с англо-тадж-махальской декорацией, пути дальнейшего развития, изучать который принялся уже совсем другой экономист и литератор, от терминологии которого теперь не деться [4, 202]. Роль рыночного Пьемонта для всей России Новороссии сыграть не удалось. В Крыму данный перелом свел на нет наметившуюся хозяйственную интеграцию всех групп населения.

С началом Отечественной войны 1812 года Ришелье организовал сбор средств «для блага нового отечества», готовился сам вести дивизию на поле боя. Однако с августа 1812-го по февраль 1813 года город постигло тяжкое бедствие – эпидемия чумы, которая унесла десятую часть одесситов. Сражение с чумой стало последним «подвигом» Ришелье на благо Новороссийского края, так как вскоре он делает новый выбор.

В 1814 году он пишет Людовику XVIII, что лишь «узы благодарности, привязывающие его к русскому императору», препятствуют «прилететь к ногам» своего государя, просит Александра I об отставке.

Накануне отъезда он предлагает русскому правительству проекты новых реформ в южных провинциях: превращение Одессы и Феодосии в порто-франко, развитие транспортной торговли и каботажа в Черном и Азовском морях, уменьшение таможенных пошлин, освобождение трех Новороссийских губерний от рекрутских наборов, покровительство фабрикам и заводам, поощрение банков, свободное торговое мореплавание на Черном море.

В 1814 году по совету Александра I посты председателя совета министров и министра иностранных дел Людовик XVIII предложил Ришелье. Вначале отказавшись, он уступил настояниям русского царя, вероятно, помнившего намерения своей бабки. И в новом звании он объявлял себя «русским по сердцу», ходатайствовал перед прибывшим в Париж Александром I о нуждах Новороссийских земель, склонив последнего к объявлению Одессы вольной гаванью и к учреждению здесь высшего учебного заведения – Ришельевского лицея. В 1818 году, посетив южную Россию, Александр I послал Ришелье высшую русскую награду – орден Андрея Первозванного.

Нельзя не заметить и успехов Ришелье на его новом посту: сокращение оккупации северных и восточных департаментов страны, более чем пятикратное сокращение контрибуции, введение Франции на Аахенском конгрессе в сонм великих равноправных держав. И все же ему не удалось снискать лавры своего предка и примирить французов. Во внутренней политике он пытался ограничить деятельность ультраправых, но в итоге был вынужден бороться на два фронта. Политика, направленная на тесный союз с Россией, давала повод оппозиции упрекать его в полном подчинении видам русского двора. Разочарованный и усталый, он дважды просил короля об отставке, собираясь искать отдыха на берегах Черного моря в своем гурзуфском доме. Но в феврале 1820 года разразился новый политический кризис, связанный с убийством герцога Беррийского, и Ришелье вновь пришлось возглавить кабинет.

4(16) мая 1823 года герцог А.-Э. Дю Плесси Ришелье умер от «нервного удара». Александр I в соболезновании заявил французскому послу, что сожалеет «о Франции, где его не умели оценить, несмотря на то что он оказал и призван был оказать своему отечеству в будущем столь великие услуги». Однако на родине Ришелье все же оценили, хотя такого памятника, как в Одессе, не поставили. На выбитой в честь него в Париже медали основные вехи жизни лаконично перечислены следующим образом: «Основатель Одессы в 1803. Цивилизовал Крым. Первый министр короля Франции в 1814 году. Освободитель отечества на Аахенском конгрессе. Родился в Бордо, 1766. Умер в Париже, 1822» [7].

Не вдаваясь в насыщенную другими событиями последующую историю дома Ришелье, совершим мнемотехнологическое перенесение в день сегодняшний. Недавно в Симферополе вышел альбом «Музей А.С. Пушкина в Гурзуфе» (Симферополь: ООО «Антиква», 2016). Казалось бы, альбом как альбом – современные фотографии и репродукции, краткий рекламный обзор истории дома и пребывания здесь Пушкина, от которого трудно ждать исчерпывающей информации, в духе изложенной выше. И всё же возникают претензии по поводу изложения истории возрождения Музея Пушкина в доме Ришелье в 1980-е годы, что иначе чем фальсификацией не назовешь.

Автор текста Наталия Богданова сводит напряженную борьбу за спасение этого дома в заключительный период уже советской истории к письмам и звонкам гурзуфского поэта Леонарда Кондратенко (1930-2002) московскому поэту Михаилу Дудину (1916-1993) [10, 10]. Эти замечательные поэты, действительно, заложили в своё время саму традицию проведения Пушкинских праздников в Гурзуфе. Однако на ситуацию с домом Ришелье их переписка повлиять, к сожалению, не смогла. Июньские праздники проходили из года в год возле памятника Пушкину напротив санатория минобороны, но к самому дому поэтов не пускали. Ведомственный забор санатория «Пушкино», превративший дом в медленно убивающую его водолечебницу, становился всё более непреступным. А когда деревянные перекрытия сгнили, управление санаториями и домами отдыха в Крыму IV Главка Минздрава СССР стало готовить документы по исключению сооружения из списка памятников истории, пытаясь подкрепить эти намерения «литературоведческими» изысканиями, с тем, чтобы, не тратясь на реставрацию, дом снести, а на его месте построить нечто аналогичное.

К счастью, времена всё же менялись. Сейчас *гласность* и *перестройка* в целом оценивается по-разному, но в Крыму эти явления пришли именно в пушкиноведческом и позитивном измерении. Автору этих строк с подачи известного литератора Вадима Кожинова (1930-2001) в момент самого начала этих сдвигов, когда печатное слово ещё сохраняло весомость, удалось опубликовать в «Литературной России» статью «Спасти пушкинский мемориал» [6], в которой остро ставился вопрос о судьбе дома и о необходимости его спасения.

На местах подобные критические выступления ещё воспринимались по старинке. Обкомовское начальство запросило у издательства «Таврия», где я тогда работал, мое личное дело. Помнится, пришли по этому поводу ко мне в кабинет краевед Вадим Константинович Гарагуля и бывший морской десантник, археолог Михаил Андреевич Фронжуло.

- Ну, какие новости? – спрашивает последний.

- Да вот, снайпер уже напротив засел, - говорит ему со скрытым юмором краевед.

- Где? – отвечает археолог, и надо было видеть, как профессионально пригнулся он, вжав голову в плечи и устремив взгляд вверх [9, 71].

Однако Вадим Валерианович Кожинов тоже не сидел в Москве без дела, а организовал через месяц публикацию письма «Гурзуф должен стать пушкинским» [5] в поддержку моей статьи с подписью таких знаковых фигур, как писатель Леонид Леонов, историк Борис Рыбаков, композитор Георгий Свиридов и летчик-космонавт Виталий Севастьянов.

- Хорошая у вас компания, - отозвался директор издательства Игорь Клоссовский, когда я показал ему и эту публикацию.

Вот она, а не какая-либо частная переписка, и стала переломным моментом в отношении органов власти к проблеме (конечно, их при этом надо было стимулировать новыми публикациями и обращениями). Началась череда заседаний и согласований, направленных теперь не на уничтожение, а на реставрацию дома и последующую организацию там музея. «Подобно тому, как персонажи рассказа, а вместе с ними и рассказанная история, - пишет П. Рикёр, - включаются в интригу, нарративная конфигурация способствует моделированию идентичности главных действующих лиц, а также и контуров самого действия» [13, 124].

Все эти перипетии происходили на глазах и при внешнем сочувствии Г.Н. Гржибовской, стол которой находился в издательстве напротив моего. Теперь же она обозначена как редактор альбома. Редакторская культура сейчас упала до самого низкого уровня, но ведь за плечами у нас была настоящая краеведческая редакторская школа. Почему же редактор пропустила столь очевидную фальсификацию? Как будто по этому поводу пишет З.А. Чеканцева: «Сегодня, когда историк теряет свое некогда монопольное право на интерпретацию прошлого и делит эту территорию с журналистами, политиками, литераторами, юристами, общественными организациями, любая история становится «историей во второй степени», то есть историей переосмысления всех состоявшихся репрезентаций исследуемого феномена. В этой модели истории единицей анализа "прошлого" является «факт коммуникации», историческое представление, оформленное как высказывание и вынесенное в поле общения» [14, 293-294].

Удивление вызывает и преобладание в альбоме фотографий филолога и политика В.П. Казарина, складывающихся в композицию «Лиса в курятнике» (эти снимки едва ли не затмевают самого Пушкина). Не берусь давать оценку посвященного деятельности этого ведомственного ученого фильма «Владимир Казарин. Жизнь в тылу крымчан» как такового [2], но сделанное в нём сообщение профессора В. Орехова о перехвате чужих научных брендов и идей подтверждаю [3]. Сейчас Казарин возглавляет в Киеве фейковый «Таврический национальный университет» в изгнании, готовя новое «племя пушкиноведов» для грядущей «деоккупации» Крыма [11]. Всё это придает фейковый характер и альбому в целом.

Вернемся в заключение опять к П. Рикёру, к его размышлениям о конкурирующих повествованиях и «прибавочной стоимости» идеологии, возникающей при столкновении потребности в авторитете и нехватке доверия к системам власти. В качестве одного из итогов он предлагает проект своего рода эсхатологии памяти, что структурируется в диапазоне от желания удобной и умиротворённой памяти, из которой нечто передаётся в процессе педагогической практики будущим поколениям, и до непреодолимой неясности, предопределяющей нашу связь с забвением [13, 635]. Нарратив, рассказ (опыт которого здесь представлен) – гносеологический и педагогический аналог прощения.

Список использованных источников

1. Алексеев М.П. Словарные записи Ф. Энгельса к «Евгению Онегину» // Пушкин. Исследования и материалы. М.: Наука, 1953.

2. Владимир Казарин: жизнь в тылу крымчан // https://www.youtube.com/watch?v=9bsPk9tsMeQ

3. Казарин В., Новикова М., Тулуп Э. Образ Крыма в творчестве зарубежных писателей // Філологічні науки. 2014. № 18. Эл.ресурс: http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/4184/1/Kazarin.pdf

4. Дружинина Е.И. Южная Украина в 1800 – 1825 гг. М., 1970.

5. Леонов Л., Рыбаков Б., Свиридов Г., Севастьянов В. Гурзуф должен стать Пушкинским // Литературная Россия. 21.02. 1986.

6. Люсый А.П. Спасти Пушкинский мемориал // Литературная Россия. 24.01.1986.
7. Люсый А.П. Кто цивилизовал Крым.(Об исторических выборах пространства по имени Новороссия) // Меценат и мир. № 14-16.
8. Люсый А.П. Пушкин, Таврида, Киммерия. М.: Языки русской культуры, 2000.
9. Люсый А.П. Наследие Крыма: геософия, текстуальность, идентичность. М.: Русский импульс, 2007.
10. Музей А.С. Пушкина в Гурзуфе: альбом. – Симферополь: ООО «Антиква», 2016. 198 с. Координатор проекта: Н.В. Богданова, О.Ю. Ефимова. Автор: Н.В. Богданова. Редактор: Г.Н. Гржибовская
11. Под культурою иные понимают разведение бацилл... Фейковый Таврический национальный университет в Киеве // http://www.liveinternet.ru/users/4768613/post398864717/
12. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 17 т. М.: Издательство АН СССР, 1937—1959.
13. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
14. ЧеканцеваЗ.А. «Политикапамяти» имоделированиеистории // MATHEMATICA MONTISNIGRI // X International Seminar: Mathematical Models & Modeling in Laser-Plasma rocesses & Advanced Science Technologies. 2012. VolXXIV.

Макаренко Г.И.

К ВОПРОСУ О САКРАЛИЗАЦИИ КРЫМСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В условиях общественных трансформаций, социальной, экономической и политической нестабильности возрастает ценность экзистенциальной безопасности человека. Акцент в ценностных системах людей переносится на значимость предсказуемости событий, авторитет высшей власти, абсолютных правил. Этим характеристикам соответствуют религиозные воззрения, поскольку догматы религии, выражающие абсолютную истину, не могут быть опровергнуты человеческим разумом, а, следовательно, могут гарантировать человеку ориентацию в изменяющемся мире. В этой связи осмысление сакральности окружающего пространства, опирающееся на определенные традиции, имеющее глубокие духовные корни, приобретает особое значение.

В то же время Крымский полуостров является уникальным регионом. Его землю издавна заселяли представители разных народов, исповедовавшие различные религии – православие, католицизм, ислам, иудаизм, караимизм. В данный момент вопросы формирования толерантных межконфессиональных отношений приобрели в Крыму особую значимость и остроту. Проблема сакрализации пространства, в котором проживает человек, рассматривается с разных точек зрения. Исторически этот процесс имеет глубокие языческие корни. Ощущая себя слабее великой природы, человек, с одной стороны, желая обезопасить себя, а с другой – выражая своё восхищение перед величием стихий, обожествлял их. Способ выражения обожествления, способ просьбы о помощи и благодарности за полученное приобрел форму культовых, ритуальных действий, выполняемых в определенных местах. Таким образом, развивался феномен сакрализации пространства, появлялись «святые места». Характер культовых действий и их сакральная география глубоко вошли в сознание многих поколений. Общество развивалось, происходили те или иные исторические события, однако смысл сакральности определенного места не менялся. На смену языческим богам приходили христианские, мусульманские, ритуал поклонения «святому» месту приобретал черты той или иной религии, но локализация места оставалась прежней.

Традиционно «святыми» признавались жителями источники, деревья, рощи, горы. Крымский полуостров в этом смысле не является исключением. Христианизация населения в Крыму происходила с трудом, жители не желали расставаться с богами прежнего античного пантеона. «Святые» места постепенно «христианизировались», создавалась легенда об особой значимости того или иного места в силу того, что оно было отмечено присутствием, проповедями или мученической смертью побывавших здесь христианских святых. Воздвигались христианские храмы вместо языческих капищ. Ритуалы поклонения приобретали черты, свойственные христианским обрядам почитания «святых» мест. Крымский полуостров богат древними христианскими храмами, монастырями. Причем воздвигались они, как правило, у источника, считавшегося «святым», у «святой» горы или на ней, либо высекались пещерные храмы и монастыри. Свидетельством тому являются многочисленные находки историков и археологов по всему Крыму. Пришедшие к

«святому» месту на поклонение просили о помощи, надеялись на исцеление, молили о здоровье и благополучии. С приходом на территорию Крыма монголо-татар на полуострове воцарился ислам. Были разрушены многие христианские святыни, исламизировалось население. Однако «святые» места мусульман локализовались в подавляющем большинстве случаев на месте древних христианских объектов почитания, в христианских «святых» местах, сакральность которых имела в свою очередь глубокие языческие корни. «Исламизировался» ритуал поклонения, рассказывали новую легенду о святого или иного места, связанной с посещением, чудесным исцелением или мученической смертью уже мусульманского святого, на этом месте строилась мечеть, либо оно почиталось как азиз. Можно с уверенностью утверждать, что сакральность места была заложена в сознании и коллективной памяти поколений и не зависела от сменяющих друг друга религий. Именно этим можно объяснить наличие в Крыму огромного количества мест, почитаемых одновременно и мусульманами, и христианами. Возможно, этот факт мог бы иметь некоторое консолидирующее влияние на население полуострова.

В XVIII и особенно в XIX веке с присоединением Крыма к российской империи началось постепенное возрождение христианских святынь, восстанавливались и строились заново храмы и монастыри. Для некоторой их части были созданы легенды о святости того места, в котором они были возведены. Однако большинство их восстанавливали на местах прежде существовавших святынь. Архиепископ Иннокентий, при жизни и под руководством которого велись обширнейшие работы по возрождению христианства в Крыму вообще, и церквей, «святых» мест в частности, выражал желание об устройстве на территории полуострова Афона крымского, подобного Афону греческому. Крымская земля действительно изобилует сакральными местами. «Святые» места достаточно регулярно посещаются паломниками.

В этой связи актуален анализ феномена паломничества как формы почитания «святого» места. Это явление имеет древнейшую историю. Причем, можно отметить, что традиция посещать «святые» места, где бы они не находились и как бы ни был труден к ним путь, характерна для подавляющего большинства существующих в мире религий. Богата и причудлива история паломничеств в буддизме и индуизме. Она имеет свои древние и уникальные традиции. Папирусы повествуют об особенностях культа святых в Древнем Египте. Паломничеством в традиционном понимании занимались и древние греки, о чем мы узнаем из произведений античных авторов. Это явление было довольно важным в структуре внутренней и внешней политики во все периоды античности. Христианское паломничество зародилось в I веке после рождества Христова и до сих пор является неотъемлемой частью религиозной жизни. Император Константин и его мать императрица Елена совершили в своё время самое важное, что было сделано в паломничестве за две тысячи лет, - восстановление и меморизацию святынь, связанных с земной жизнью Христа. История христианского паломничества богата и разнообразна. Потоки людей двигались по Европе с целью посетить святые места, расположенные в Италии, Испании, и, безусловно, в Палестине. Рим и Иерусалим присутствовали в главных списках объектов поклонения, называвшихся «великими паломничествами». Помимо них существовали ещё и «малые паломничества» - посещения местных святынь. Христианские святыни Крыма следует относить к категории объектов «малых паломничеств». И можно предположить, что почитание именно местных святынь существовало достаточно стабильно. Свою историю имеют и паломничества в исламе. Посещение святых мест Мекки и Медины должен в своей жизни совершить каждый правоверный мусульманин – это пятый столп веры. Поскольку у мусульман отсутствует культ святых (ничто не должно нарушать принцип единства бога), изображения бога, людей, животных, отсутствует иконография, то и священных мест, привлекающих паломников в исламе гораздо меньше, чем в христианстве. И культ местных святынь вызывает в исламе многие спорные оценки. Однако, именно он в значительно большей степени, чем ортодоксальный ислам, удовлетворяет эмоциональные потребности человека в непосредственной связи с высшими силами. Так и в Крыму, святые места местного значения, именуемые «азисами», весьма почитаемы мусульманами. Люди обращают к местным святым свои мольбы о ниспослании здоровья, благополучия в доме, хорошего урожая. Посещение местного азиса является как обязательным элементом мусульманских религиозных праздников, так и входит в погребальный обряд.

В настоящее время наблюдается возросший интерес к истории Крыма, его этнорелигиозной специфике. Издавна населяли полуостров представители разных народов и конфессий. Такова ситуация и в данный момент. Среди представителей разных национальностей, проживающих в Крыму, можно назвать русских, украинцев, татар, греков, немцев, болгар, караимов. Христианские церкви и монастыри, мусульманские мечети, караимские кенассы соседствуют на полуострове.

Отдельно хотелось бы отметить, что при Крымской патриархии создан православный паломнический центр, организуются паломнические туры для желающих с целью посетить священные места, которыми так богата Крымская земля. С процессом репатриации на родину ранее депортированных крымских татар связано явление реконструкции ислама в Крыму. Возрождаются ранее разрушенные мечети и медресе, мусульманское население Крыма обращается к своим местным святыням. Довольно быстрый рост числа православных и мусульманских общин, значительное оживление религиозной жизни позволяет сделать вывод о возрождении традиционного для Крыма параллельного развития христианства и ислама. И в этой связи особую значимость приобретают вопросы формирования толерантных межконфессиональных отношений. Поэтому исследования по проблемам религиоведения, изучения истории возникновения и развития на территории Крыма христианства, ислама, караимизма, а также истории межконфессиональных отношений приобретают особую актуальность и являются, возможно, одним из способов и путей решения, возникающих религиозных и межэтнических проблем.

Макеев Д.Б.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАСЛЕДИЕ СКИФОВ

Abstract. *The article discusses the significance of the Scythian religious culture and its relationship with the Ossetian religious tradition. Particular attention is drawn to the role of philosophical foundations in the formation of religious doctrine. The author comes to the conclusion that one of the essential foundations of the Ossetian religious traditions is the ancient idea of the creation of the World the luminous nature of the absolute. This idea, in the end, becomes the axis upon which the thinking spirit, to build a holistic religious doctrine, and continuing today in the centuries-old tradition of the people.*

Аннотация. *В статье рассматривается значимость скифской религиозной культуры и её связь с осетинской религиозной традицией. Особое внимание обращается на роль мировоззренческих основ в формировании религиозного учения. Автор приходит к выводу о том, что одной из важнейших основ осетинской религиозной традиции является древняя идея сотворения Мира светоносной природой Абсолюта. Эта идея, в итоге, становится осью, на которую опирается мыслящий дух, выстраивающий целостное религиозное учение, сохраняющееся и сегодня в многовековой традиции народа.*

Скифы и иные ираноязычные племена одни из древнейших поселенцев Крымского полуострова. Повышенный интерес к ним объясняется их культурным влиянием на процесс формирования мировых религий.

Скифская культура в археологии представлена «курганной цивилизацией», оставившей свои следы на громадной территории Евразии. Скифы участвовали в этногенезе множества евразийских народов, их материальное наследие, отражающее стройное религиозное мировоззрение, можно встретить в музеях многих стран мира.

Мировоззрение скифов, на котором была основана их уникальная культура, несомненно, было религиозным, поэтому и традиции, связанные с их восприятием мира, носили религиозный характер и влияли на формирование многих этнических культур.

Устойчивые признаки религиозного мировоззрения скифов сохранились в осетинской традиционной культуре. Осетины унаследовали мифологический комплекс, отражающий религиозное мировоззрение древнеиранского, до- зороастрийского мира, а также традиции и обычаи, связанные с ним.

По словам Ж. Дюмезиля, «осетины сберегли до наших дней не только язык как форму, несущую некое культурное содержание, но и само это содержание, в котором отразилось состояние скифской цивилизации на последних ступенях ее развития. Главное, живы бесценные, полные архаики эпические сказания» [7, 8].

Согласно представлениям современной науки мировоззрение является основой культуры. Религиозная культура, как часть общечеловеческой культуры, так же строится на мировоззренческих основах. По этому поводу Г.М. Мереминский пишет: «Следует обратить внимание и на связь духовной культуры с мировоззрением, которая очевидна, хотя порой она отрицается либо камуфлируется» [11, 26].

Мировоззрение – это совокупность взглядов, оценок, принципов,определяющих самое общее видение, понимание мира. Наиболее чётко взаимосвязь культуры и мировоззрения определяется Н.П. Важинским: «культура есть мировоззрение, реализованное в образе жизни» [1, 192].

Ясперс отмечал: «...Философское содержание живет в народе посредством религиозной веры... Философия не может осуществить необходимое человеку содержание социально действенной традиции, которое присутствует в воспринимаемой с раннего детства религиозной традиции и также является носительницей философии» [15, 474].В любом случае можно сказать,- подчёркивает Н.П. Важинский,- что философия является всегда ядром религии, и религия производна от философии [1, 89].

Важно понять, что мыслительные процессы происходят в сознании бодрствующего человека постоянно, если даже он этого не осознаёт. Все люди философы, утверждает А.Грамши, поскольку стихийная философия содержится: «...в самом языке, представляющем... совокупность определенных грамматических понятий и представлений; в житейском здравом смысле во всем комплексе народных верований, суеверий, воззрений, образов жизни и действий» [3, 11.]. Поскольку народные верования, суеверия, воззрения передаются в мифе, то легко понять, что носителем народной философии является миф. А.В. Гулыга по этому поводу замечает, что в основе любого мировоззрения лежит миф. Считать его принадлежащим лишь первобытному обществу представляется некорректным: «Простейший мыслительный акт - мифотворчество. В мифе мысль на бессознательном уровне непосредственно слита с поступком... Это самая общая форма мысли, присущая человеку на всех ступенях его развития» [4, 96].

Сказанное подтверждает, что «религия не может обойтись без мифологии, именно из мифологии она заимствует магические обряды, фетиши и т. п. …И даже начиная теснить мифологию, - утверждает А.П. Заздравнов, - в массовом сознании, религия не отбрасывает ее, а ассимилирует, превращая миф в один из обязательных своих элементов» [8, 181].

Мировоззренческие основы являются фундаментом любого учения. Если говорить о религиозной культуре, то такими основами мировоззрения, мышления, человека, являются: 1) представления о сотворении Мира; 2) представления о Боге; 3) представления о сотворении человека; 4) память о вестнике учения; 5) понятия об «истинном»; 6) представления о загробном мире. Практически все религиозные споры происходят вокруг этих представлений, на них строится религиозное учение, из них же логически выводятся нравственные нормы и догматы религиозных учений. Если мы хотим разобраться в сути религиозного учения и понять его цивилизационный характер, нам необходимо рассматривать не догматы, не наставления и правила этих учений, а мировоззренческие основы.

В настоящей статье рассматривается одна из важнейших основ осетинской религиозной традиции - идея сотворения Мира. Попытаемся проанализировать, как на этом фундаменте развиваются мыслительные практики, постепенно преобразующиеся в религиозное учение.

Первым и самым значимым мировоззренческим основанием религии является представление о сотворении Мира. Именно с ним связано представление о Боге, о взаимоотношениях человека с богом, о месте человека в этом мире. Оно составляет основу молитвенного ритуала – куывд (осет.).

Согласно древним представлениям, прежде, этот иллюзорный мир, был спящим, немым, и тёмным [6, 14]. Практически, такой же взгляд на начало мира мы встречаем в религиях Востока, где генезис мира описывается следующим образом: «Когда пробил час, из Неведомого и Непознаваемого Парабрамана, из Беспричинной Причины всего сущего первой к Бытию возникает Первопричина Космоса, Великая Божественная Сущность, это вибрация или движение Божественной Энергии, которая является одновременно и Светом. Этот Свет означает так же Божественную Мысль, которая дает начало дальнейшему периоду созидания Вселенной» [10, 18]. Эта идея находит свои параллели в традиционной религии осетин: «Бог создан из Мирового Света. Он и есть Мировой Свет. Космический (Мировой) Свет наиболее подходящее место для обитания Бога. Частями (производными из) Мирового Света являются различные силы, небо, ветер, земля, вода и огонь» [2, 389]. «Великий Бог создал весь мир: своим умом (мыслью), желанием и словом» [2, 390].

В эзотерике этот акт зарождения мира обозначается определённым символом: круг и в середине точка. Где, точка, это зарождающийся Божественный свет, Божественные вибрации [9, 236]. Этот главный символ, сопровождающий традиционную молитву осетин, запечатлен в форме осетинского молитвенного пирога.

Таким образом, перед нами открывается картина творения, согласно которой в основе всего - Свет, и даже нечто более «глубокое» и «таинственное», чем Свет, то что «живет» в Свете и образует Свет. Этот Свет и есть Бог (Хуыцау).

На данной мировоззренческой основе строится осетинская космологическая концепция.

1) Всё, что есть в этом Мире и видимом и невидимом, есть проявление Мирового Света, который есть единый Бог.

В ритуале эта идея присутствует в традиционной символике жертвоприношения. Плоскость стола (фынг), приготовленного для «Священной трапезы» (куывд«а»), символизирует сотворенный Мир. Жертвенное животное Священной молитвенной трапезы (куывд) символизирует жертву Бога, отдавшего своё тело (Свет) и, тем самым, сотворившего своим превращением (фæлдыст), мир и человека [13].

2) Бог и человек связаны нераздельно, в земном и небесном мире. Человек, как и все сотворенное, есть частица Света (Рухсы къабаз) или иначе творение Бога, в котором присутствует Божественное начало, искра Божественного Сознания, Света, Энергии. После смерти достойный человек обращается в Свет, соединяется с Ним – Рухсаг (**Рухс** – Свет; **аг**, производная от йуæг-единый, единящий, единение), возвращается к своей истинной природе).

3) Единый и неделимый Мир Света (Рухс Дуне) в традиционном сознании осетин является Истинным Миром (Æссæг Дуне). Мир же воспринимаемый как материальный, разделённый считается иллюзорным (Мæнг Дуне).

4) Никакая энергия не может концентрироваться в «сгустки» сама по себе. Наличие элементов материальных частиц, с постоянной характеристикой, свидетельствуют о существовании матричного информационного поля, или иначе Вселенского Разума, что подтверждается текстом: Бог создал вселенную своей мыслью, желанием и словом (Устур Хуцау æгас дуйне æ нæгæй сфæлдиста: æ зунд, æ фæндæ æма æ дзурдæй).

В осетинской традиции Вселенский разум, «Божественная мысль», характеризуется понятием «Мон» [14]. Силы же «формирующие» «сгустки» энергии обозначаются понятием «бардуаг».

Слово «бардуаг» состоит из двух слов: **бар**, в котором заложены значения право, мощь, мера (бæрц), и **дуаг** производное древнеиранского слова тава (дауа) – тепло, энергия, сила. Таким образом, в смысловом переводе получается, что сила (энергия), имеет определенную меру и, соответственно, право проявления в какой-либо природной сфере. Эти части единого целого (энергетические сгустки) существуют в определённом иерархическом порядке с иными силами вселенной, в которой различают силы далимон (дали - низший; мон - «мысль», «разум») и Уац - Божественной вести (высшего «разума»).

5) Идею целостности мироздания и иерархического распределения сил следует считать важнейшей в осетинском мировоззрении. Это отличает его от присущего авраамическим религиям дуализма. Принято считать, что идея дуализма зародилась в зороастризме и получила свое продолжение в христианстве. В зороастризме, реформированной религии древних иранцев, уже можно наблюдать противостояние сил Ахура (Святого духа) и дэвов. В христианстве эта традиция реализуется в противопоставлении Святого Духа дьяволу (понятие трансформировано из иранского «дэв»). В осетинской традиции Уастырджи – это Великий Вестник, высший Дух, посланец Бога не противостоит дауаг«ам». К примеру, в кадаге «Дауджытты læвæртæ Сосланæн æмæ нартæн» («Подарки дауагов Сослану и нартам») он восседает во главе фынг«а» (стол Священной трапезы, символизирующий вселенную) вместе с дауаджытта«ами» (дэвами). Здесь мы видим не противостояние, а иерархию. На этой мифорелигиозной основе возникает и формируется осетинская традиционная молитва, в которой упоминание божественных сил производится по ранжиру, после обращения к Единому Богу.

Всё в этом мире проявление Бога и всё заслуживает нашего внимания и уважения. Разделённость Мира - иллюзия, истинный Мир - Мир Света, и он неделим. Это понимание само по себе есть основа духовной силы. Если человек осознаёт в себе и во всем, что его окружает Свет, и через это видит единство со всем миром, то это и есть религиозный опыт, трансперсональные переживания. Таким образом, двойственность – это иллюзия, которая преодолевается Светом Истины. Традиция, основывающаяся на этом мировоззрении, не нуждается в таких практиках, как затворничество и уединение. Восприятие этого мировоззрения в рамках традиции помогает естественному проникновению в его суть, в глубины трансперсонального опыта, способствуя концентрации сознания и формированию внимания к окружающему миру.

6) Так как Бог сотворил человека и вложил в него часть своей природы, человек, подобно Богу, обладает творческими способностями, которые реализуются через его мысли, желания, слова и дела. Это накладывает на человека особую ответственность. Зная, что он творец своего мира (своего обитаемого окружения), человек стремится к осознанности и не позволяет себе дурных мыслей, непристойных желаний, грязных слов и дел, понимая, что творит действительность своего бытия. По

этому поводу в Осетии говорят: Кто, что делает, он себе делает (Чи цы кæны уый йæхицæн кæны). В традиционном осетинском обществе не допускалось сквернословие: тот, кто сквернословит, тот никто (не имеет «лица») (Æвзæр дзыхæй чи дзуры уый ничи у). Контроль над мыслью, состояние осознанности, при таком понимании - естественны, ведь мысль реализуется в практических делах. Очень важно, чтобы не было причин для реализации чего-то нежелательного.

7) Понимание единства природы и человека (в осетинском традиционном обществе) порождает ответственность за окружающий мир.

Человек относится к природным объектам как к проявленным божественным сущностям. Это и бардуаг воды, и леса, и животных, и огня, и т.п. Такое отношение обуславливает бережное обращение человека с окружающими его объектами и явлениями природы. Отношения между людьми были также уважительными, не допускалось оскорбление человека человеком. Если кто-то преступал эту грань, то он осуждался обществом и удостаивался сурового наказания.

8) Понимание того, что Мир Един и Божественен, а человек проявление этого мира, не допускает раздвоения или разделение жизни на мирскую и духовную. Вся жизнь человека, весь его образ мыслей проходят в осознании единства с Мон – Божественным сознанием. Последователь традиции (учения) понимает, что он неотделим от окружающего мира и связан с теми или иными проявленными или не проявленными силами, на которые настроено его сознание. Помня об иерархии этих сил в Божественном Мире, он стремится к единению с тем, что выше по рангу, что ближе к Истинному Свету, к Великой Божественной Вести – Уас (Уастырджи). Такое возможно лишь при контроле над мыслями, личной победой над силами низшими в божественной иерархии, над материальными привязанностями и над чревоугодием [12,75-92]. Отсюда, та сдержанность в еде, в проявлении эмоций, личных слабостей, самоконтроль в поведении, осознанность в речах, которые присущи последователю мудрости Нартов, известных в народе как уасдан (уæздан; уас-весть, дан-вместилище). Осетинский традиционный этикет – «ирон æгъдау» основан на осознании божественности мира.

9) Человек - существо разумное и через него могут проявляться силы божественной иерархии; он должен одержать верх над низшими силами и устремиться к высшему началу, что означает существование борьбы в Божественном мире, нет мгновения времени и частицы пространства, где не было бы Бога.

Понимание того, что всё есть проявление Бога и породило те «странные» обычаи, которые соблюдали носители религиозной культуры Нартского эпоса: при определённых условиях человек выступал даже в защиту своего врага (если он оказался гостем, просил убежища). Для осетинского духа даже общественный враг не может быть носителем зла сам по себе; он всегда остаётся относительным врагом, по ситуации, ибо из столкновения может родиться взаимное уважение. Только отношение, в котором признаётся равенство врага, составляет условие для подлинной борьбы. На этом основан древний обычай поединка. Для осетина, следующего традиции, немыслимо группой напасть на одного. Мышлению, основанному на единстве всего сущего, не свойственна религиозная нетерпимость, проявляющаяся в призывах к уничтожению иноверцев. Враг, воспринимается не как преступник, а как «иной», существование «другого» и его отличия не отрицаются, а считаются условием общественной жизни, суть которой – состязательность, борьба. Борьба и сосуществование противоположностей в этом целостном мире воспринимаются как нечто естественное.

В Государственном Эрмитаже, в Санкт-Петербурге выставлена древняя золотая скифская фиала(символ царской власти и мудрости), сходная по форме и по размерам с осетинским пирогом. Форма круга с точкой посередине, как мы уже об этом говорили, символизирует Бога- творца и сотворённый мир. На этой чаше «выдавлены» картины, изображающие борьбу животных. Эта символика не случайна, так как целостное развитие мира основывается на борьбе.

Идея непрерывной борьбы противоположностей сохранились и в других «ветвях» арийского наследия. Так, в индуизме божественным является «то, в чём сосуществуют противоположности». Для древних греков естественным было понимание того, что «враждебное ладит, наилучшая гармония – из разнящихся [звуков]. Всё происходит через распрю» (Гераклит).

В традиционном сознании жизнь – это борьба, отказ от борьбы ведёт к смерти. Так, Батраз, когда отказывается от борьбы с зэдами и дауагами, а его меч брошен в воды Чёрного моря, становится смертным.

Ни для кого не секрет, что в Осетии в безопасности чувствуют себя представители различных конфессий. Необходимо понять, что это миролюбие заложено в традиционном религиозном мировоззрении о сотворении Мира. Весьма показательным примером веротерпимости осетинского мировоззрения является эпизод в кадаге «Æвдзæрæны хæст» [6]

Бора, сын Сæуасс«ы», принимает у себя в доме иноверца, идолопоклонника гумира Авдзарана. «Если со злом, то подожди (пока я выйду (на поединок)), но если с миром пришёл, заходи в дом» (Фыдæхы уохыл кæд дæ, уæд мæм фæлæу. Кæд хорзы уохыл, уæд мидæмæ рахиз) [6]. Пришедший объявил хозяину, что пришёл с миром, после чего был приглашён в дом, где был встречен в соответствии со свойственным традиции законом гостеприимства. Бора даже предлагает ему на выбор подарки: «За то, что ты пришёл ко мне с миром, я хочу сделать тебе подарок» (Фыдæхы охыл мæм кæй не рцыдтæ, уый тыххæй дын мæ лæвар) [6]. Авдзаран выпрашивает у него кинжал. И только когда Авдзаран пытается убить хозяина дома подаренным кинжалом, Бора, защищая себя, обезвреживает врага.

10) Борьба, конечно же, предполагает существование различного, даже противоположного, в Едином. Это различное в сознании традиционалиста не останавливается на разности индивидов. Сумма разнообразных элементов образует целостную систему, а их сумма образует систему более высокого порядка. Так, люди объединены в семьи, фамилии, народы, общества, и все эти системы целостны по своему характеру. Чувство нераздельности с целым накладывает на сознание дополнительную ответственность за его сохранение. Например, человек, впитавший традиционное мировоззрение, чувствуя единство со своей семьёй, понимает, что разрушая себя, он разрушает семью, разрушая семью – разрушает фамилию, разрушая фамилию - разрушает свой народ, разрушая свой народ - разрушает вселенскую гармонию. Разрушая целостную систему, традиционалист осознаёт, что убивает и себя, так как является неотделимой частью этой системы. Разлад с семьёй, фамилией, обществом для традиционалиста равносилен самоубийству. Именно поэтому в традиционном обществе жесточайшим наказанием считалось изгнание из общества – хъоды, которому подвергались провинившиеся люди. Поэтому традиционалист не допускает измен, пьянства, воровства, предательства, внутреннего разлада, связанного с потаканием своим страстям, ибо всё это ввергает во власть тёмных, хтонических сил (далимон) и негативно сказывается на всём обществе. Здесь уместно заметить, что при навязываемом сегодня мировоззренческом стандарте, формирующем «атомарного» индивида, молодые люди легко покидают родину, не осознавая своей связи с семьёй, и потворствуют индивидуалистическим проявлениям.

Десять перечисленных положений, естественно вытекающих на основе логического развития мысли, базирующейся на мировоззренческой основе о сотворении мира, совпадают с основными представлениями в осетинской религиозной традиции. Это говорит о целостности народного религиозного учения и полноценности философского содержания мифа, несущего мировоззренческое содержание. Зная о преемственности осетинской и скифской религиозной традиций, можно говорить о том, что скифская цивилизация имела достаточно высокий уровень духовного развития. Это дает основание утверждать, что совсем не случайно в появлении известных сегодня мировых религий, таких как христианство, буддизм ясно просматривается скифский след. Понимание этого дает нам повод внимательнее относиться к изучению устного культурного наследия различных народов, в этногенезе которых принимали участие скифы.

Список использованных источников

1. Важинский Н.П. Мировоззрение и культура. Проблемы методологии. 2010г. http://www.proza.ru/2010/04/07/928
2. Гарданти Михал. Уадзимистæ. Владикавказ, Ир., 2007.
3. Грамши Антонио. Тюремные тетради // Избр. произв.: в 3-х т. - М. Издательство иностранной литературы, 1959. - Т. 3.
4. Гулыга А. В. Философия в поисках смысла жизни // Диалог. - 1990. - № 12.
5. Гуриев Т. А. Из жемчужин Востока: Авеста" СОГУ, Владикавказ, 1993.
6. Гутиев К. Ц. Нарты кадджыта. Ир, Владикавказ. 1989.
7. Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты. М.: Наука. 1990.
8. Заздравнов А. П. Диалектика практики и мировоззрения в историческом процессе. - Х.: ХГИК, 1993.
9. ИЭСОЯ Историко-этимологический словарь осетинского языка. Академия наук СССР. Абаев В.И. Т. 4.
10. Рерих Н. Космические легенды Востока. Изд. Сфера, Москва, 1991.
11. Мереминский Г. М. Мировоззренческое значение проблемы классового и общечеловеческого в культуре // Активность как мировоззренческий принцип // Культура и мировоззрение: Матер. Всес. науч.-практ. конф. «Формирование научного мировоззрения основа комплексного воспитания». 17 - 18 апреля 1984 г. Вып. 1. - М., 1985.

12. Макеев Д.Б. Религиозное мировоззрение в Нартском эпосе. ИПК СОИГСИ, Владикавказ, 2007.
13. Цораев З.У. Ирон куывд / http://assdin.ru/articles/42-iron-kuyvd.html
14. Чочиев А.Р Феноумен Мон и субстанция Уд в системе арии-ас-аланской философии, веры и мистики. Владикавказ, Иристон, 2001.
15. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. - М. Издательство политической литературы, 1991.

Мальцева К. А.

ТРАГЕДИЯ ВЗАИМНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РОДИТЕЛЕЙ И ДЕТЕЙ)

Аннотация. *Феномен отчуждения появился еще в античности, и на начальном этапе эта идея проявлялась в системе различного рода противоречий и реакции человеческого сознания на них. Проблема отношений родителей и детей, их взаимного отчуждения вечна и была изучена многими философами, психологами и другими учеными. Особенно остро трагедия взаимного отчуждения проявляется, когда родители и дети являются представителями разных культур.*

Ключевые слова:*феномен взаимного отчуждения, мультикультурализм, философская антропология, взаимоотношения родителей и детей.*

TRAGEDY OF MUTUAL ALIENATION AS AN ASPECT OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY (ON THE EXAMPLE OF RELATIONS BETWEEN PARENTS AND CHILDREN)

Annotation*. The phenomenon of alienation appeared in antiquity, and at the initial stage, this idea was manifested in the system of various kinds of contradictions and reactions of the human mind to them. The problem of relations between parents and children, their mutual alienation is eternal and has been studied by many philosophers, psychologists, and other scientists. Particularly acute the tragedy of mutual alienation occurs when parents and children are the representatives of different cultures.*

Keywords*. The phenomenon of mutual alienation, multiculturalism, philosophical anthropology, relations between parents and children.*

Феномен отчуждения появился еще в античности, и на начальном этапе эта идея проявлялась в системе различного рода противоречий и реакции человеческого сознания на них. А. Камю определяет отчуждение как одну из наиболее проблемных категорий, которая связана со стереотипами поведения, системой ценностей и особенностями мировосприятия личности [2, 6].

Проблема отношений родителей и детей, их взаимного отчуждения вечна и была изучена многими философами, психологами и другими учеными. Особенно остро трагедия взаимного отчуждения проявляется, когда родители и дети являются представителями разных культур. В начале XXI в. в общественной жизни практически любого многонационального государства можно обнаружить черты мультикультурализма, что и обусловливает ***актуальность*** данной проблемы [3, 4].

Из современных писателей, в полной мере демонстрирующих проблему разрыва поколений из-за различий в культурах, можно отметить Р. Дью («Страдания брошенного ребенка») и Х. Цзя («Китайский банкет тайн»). «Синдром отчуждения от родителей» описывал в своих исследованиях Р.А. Гарднер.

Цель статьи: рассмотреть трагедию взаимного отчуждения как один из аспектов философской антропологии на примере взаимоотношений родителей и детей в произведении Э. Тан «Клуб радости и удачи».

Для достижения цели были поставлены следующие **задачи**: изучить понятие и аспекты философской антропологии; определить причины взаимного отчуждения родителей и детей на примере героинь романа Э. Тан «Клуб радости и удачи»; рассмотреть трагедию взаимного отчуждения как один из аспектов философской антропологии и найти возможные варианты решения данной проблемы.

Философская антропология направлена на познание человека. Она стремится к целостному рассмотрению человеческих особенностей душевно-эмоциональной сферы, познавательных способностей, социальности [1, 24]. Феномен отчуждения, в том числе и взаимного отчуждения родителей и детей, является одним изаспектов философской антропологии. Рассмотрим данный феномен на примере произведения Э. Тан «Клуб радости и удачи».

Роман «Клуб радости и удачи» раскрывает конфликт поколений в семьях китайских иммигрантов в США. Эми Тан – американская писательница китайского происхождения. В её романе «Клуб радости и удачи» столкновение мировоззрений разных культур и, как следствие, отчуждение родителей от детей занимают главенствующее место.

Героини романа с яркими восточными особенностями воспитания и мышления по воле случая переехали из Китая в Америку. Их дочери, которые родились и выросли в Америке, не понимают своих матерей, стремятся оставить позади свои китайские корни.

Героини рассказывают про свою тяжелую жизнь, при этом матери олицетворяют Восток и чуждость западному образу жизни. Им было очень сложно приспособиться к американской жизни. Китаянка Иннин Сент-Клэр рассказывала о том, как её муж Сент привез её в Америку, где она носила «нескладную американскую одежду», «училась жить на западный лад», «старалась говорить, точно у неё рот полон камней», о том, как она «вырастила дочь, наблюдая за ней с другого берега» и «приняла её американские пути» [4, 359].

Что касается их дочерей, то они находятся в промежуточном положении между традициями Китая, о которых они узнают из рассказов матерей на смеси английского и китайского языков, и американской реальностью, в которой они родились и живут до сих пор. Они чувствуют неопределенность– сравнивают себя с представителями обеих культур и пытаются определить свою принадлежность к одной из них.

Дочь Линьдо Чжун собиралась провести свой второй медовый месяц в Китае, но очень боялась: «Что, если я настолько придусь там к месту, что они решат, будто я одна из них? Что, если не пустят меня обратно в Штаты?» [4, 361]. Она боялась признавать своё китайское происхождение и даже быть похожей на китаянку.

Линьдо Джун научила дочь тому, «как действуют американские условия». Но китайский характер она так и не смогла воспитать в ней. «Не научила самому главному: почитать родителей и прислушиваться к мнению собственной матери; не проявлять свои чувства и скрывать за улыбкой свои мысли, потому что это дает человеку тайную силу <…> не внушила, что надо знать себе цену и совершенствовать свои достоинства, не выставляя их напоказ, как дешевое кольцо» [4, 362].

Китаянки напуганы, они видят, что их собственные дочери не очень интересуются их прошлым, не имеют терпения выслушивать, когда они говорят по-китайски и ничего не знают о больших надеждах, с которыми их матери ехали в Америку, потеряв в Китае всё. Американские дочки даже стыдятся своих китайских матерей. Линьдо Джун говорит: «Мне стыдно, потому что стыдно ей, потому что она моя дочь, и я горжусь ею, а я её мать, но она мною не гордится» [4, 365].

Только в конце романа одна из героинь, Джун, приехав в Китай к своим сестрам после смерти матери начинает понимать, где находятся ее корни: «Я ощущаю, как покалывает кожа у меня на лбу, как кровь начинает течь по новому руслу, а в костях оживает давно знакомая боль. И я думаю, что мама была права: я становлюсь китаянкой». Джун наконец поняла какая часть в ней китайская. Это её кровь, её семья. Много лет прошло, пока она сама это почувствовала [4, 384].

Ценности одной культуры часто уникальны и специфичны, так, что их могут понять только те, кто принадлежит к данной культуре. Их невозможно совместить с ценностями другой. В романе Э. Тан «Клуб радости и удачи» это послужило причиной взаимного отчуждения матерей и дочерей. Непонимание и нежелание уважать и признавать ценности чужой культуры часто приводят к нетерпимости, дискриминации или даже к прямой агрессии по отношению к ней.

Вывод. В последние десятилетия в развитии социума наблюдается интенсивное смешение различных этносов. В таком обществе человек постоянно находится на рубеже культур, взаимодействие с которыми требует от него диалогичности, понимания, уважения к культурной идентичности других людей. Главными преградами нетерпимости можно считать невежество и высокомерие, которые являются основными причинами возникновения стереотипов, предубеждений, ненависти и дискриминации в культурном, религиозном, расовом и этническом контекстах.

Взаимодействие культур и цивилизаций возможно лишь на основе приоритета общечеловеческих ценностей. Диалог культур — это проникновение в систему ценностей другой культуры, уважение к ним, преодоление стереотипов, ведущие к взаимному обогащению и вхождению в мировой культурный контекст [3, 3].

Список использованных источников

1. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000 г. — 240 с.

2. Петошина С. И. Отчуждение как социокультурный феномен и понятие социально-философского анализа. – Электронный ресурс: http://cheloveknauka.com/otchuzhdenie-kak-sotsiokulturnyy-fenomen-i-ponyatie-sotsialno-filosofskogo-analiza

3. Суконкина Т. Н. Феномен мультикультурализма в современном обществе. – Электронный ресурс: http://cheloveknauka.com/fenomen-multikulturalizma-v-sovremennom-obschestve

4. Тан Э. Клуб радости и удачи. – СПб.: Амфора, 2007 г. – 416 с.

Мезенцева Т.А.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В УЧЕНИИ С. ФРАНКА

Аннотация. *В статье рассматриваются основные подходы к пониманию социальной реальности. Автор приходит к выводу об отсутствии на современном этапе развития философии и социологии фундаментальной концепции социальной реальности. С связи с чем намечается путь ее разработки: на основе учения С.Л. Франка, в основе которого понимание социальной реальности как духовной жизни общества, которая, в свою очередь, раскрывается через анализ понятий «я» и «мы».*

Ключевые слова: *социальная реальность, общественная жизнь, социальное бытие, соборность, философия С.Л. Франка.*

Summery. *The main approaches to understanding of social reality are considered in the article. The author comes to conclusion, that there is no fundamental concept of social reality at the present stage of development of philosophy and sociology. In this regard, there emerges a way of its formulation according to Frank's study based on the understanding of social reality as a spiritual life of the society, which in its turn is revealed through the analyses of the terms «I» and «we».*

Keywords: *social reality, social life, social being, collegiality, Frank's philosophy.*

Актуальность нашего исследования заключается в словах С. Франка: «Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами?» [7, 7]. К сожалению, ни одна из современных философских концепций не рассматривает понятия «социальной реальности» и «общественной жизни» как единое целое социальное бытие. Марксистская трактовка этих понятий как совокупности различного рода деятельностей с последующим предписанием того, как людям следует действовать, становится все менее актуальной. Постмодернизм вообще спешит разрушить социальную реальность, деконструкция «расщепляет социальное существование на мельчайшие атомы» [5, 96]. При чем, до такой степени и, доводя иногда до абсурда, что собрать все дискурс в единое целое — практически невозможно. На фоне этой множественности и раздробленности создать фундаментальную мысль очень сложно. И если верить Ф. Фукуяме, считавшему американский либерализм — высшей и последней стадией мировой истории, это вообще ни к чему.

Тем не менее, приведем несколько определений понятия, существующих в современной социологии. В настоящее время данный термин используют в двух смыслах: 1) онтологическом, отражающим все объективно существующие социальные процессы и явления; 2) гносеологическом, являющимся предметом конкретных социально-гуманитарных наук.

В онтологическом смысле понятие рассматривалось двумя фундаментальными направлениями: индивидуалистическим (феноменология, экзистенциализм, волюнтаризм и др.) и позитивистским (структурализм, функционализм, бихевиоризм и др.). В гносеологическом смысле социальная реальность выступает как познание духовно и практически освоенного человеком мира общественных взаимосвязей, как индивидуально-уникальных, там и закономерных. В этом значении социальная реальность есть сама жизнь.

Итак, с одной стороны, данное понятие используется для подчеркивания особенности той среды, в которой осуществляется социальное действие. Под социальной реальностью, социальной жизнью подчас понимается все, что создано, сотворено человеком [6, 156-160]. Тогда во всем, что создано человеком, реализуется социальное взаимодействие людей, это дает возможность довольно

широко трактовать социальную реальность. С другой, многие согласны с М. Вебером, считавшим социальными только те действия, которые по своему смыслу ориентированы на поведение других [3, 97-98].

Социальная реальность — это мысленно выделяемая из всех явлений жизнедеятельности людей система действий и взаимодействий между людьми. Поэтому она может быть воплощена в материальных объектах (вещи, ресурсы, технологии и пр.), но не включает их в себя. А Щюц пишет, что под термином «социальная реальность» «мы понимаем всю совокупность объектов и событий в социокультурном мире как объекте обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракций. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в котором все мы родились, внутри которого должны найти свою точку опоры и с которым должны наладить взаимоотношения» [9, 485].

Социальная реальность предстает межиндивидуальной реальностью, в которой существует сеть связей, привязанностей, зависимостей, обрядов, отношений личной преданности... Существуют специфические, принципиально важные для жизни «узлы», «комплексы», «сплетения» социальных отношений, которые мы научились вычленять и говоря о которых склонны прибегнуть к языку материализма: мы называем их группами, сообществами, организациями, национальными государствами. То, что они существуют в качестве реального объекта, — иллюзия [8, 28-29].

Тогда общество — это определенная система социальных взаимодействий индивидов, связанных территорией, «невидимая паутина» сцеплений между людьми, регулируемая определенными нормами, правилами, ценностями. По словам П. Бергера: «Мы можем сравнить общество с невидимым каркасом здания, фасад которогоскрывает его от посторонних глаз» [2, 35].

Из приведенного нами краткого анализа понятия «социальной реальности» становится понятно, что в философии и социологии оно еще не получило четкой экспликации и употребляется в основном как синоним понятий "общественная жизнь", "социальное бытие" и др.

В целом, можно сказать, что интерес исследователей к проблеме понимания социальной реальности связан с ответом, по мнению О.А. Мамонько, на следующий вопрос: «Образуется ли на базе общества некий новый объективный тип бытия, отличный от бытия природы, системное органическое единство, в котором целое больше суммы, входящих в него частей, или общество есть лишь механическая совокупность входящих в него индивидов?» [4, 122] Другими словами, социальная реальность — это совокупность субъективных сознаний индивидов или это реальность, объективно обладающая самостоятельным субстанциальным бытием. Признавая второе, исследователь О.А. Мамонько, на наш взгляд, ошибается в трактовке идей С. Франка, считая, что «общество — это особый тип социальной реальности, обладающий субстанциальным бытием и возникающий благодаря различным формам коллективной деятельности людей». На наш взгляд, Франк во главу угла деятельностный подход не ставит.

Актуальной и отправной точкой зрения на пути создания целостной концепции социальной реальности, на наш взгляд, становится работа С. Франка «Духовные основы общества», где он выдвигает мысль о том, что общественное бытие — прежде всего, бытие духовное, а не материальное или психическое. Здесь философ использует термин «соборность» (у В. Соловьева — всеединство, где изначально совмещаются единое и многое) для обозначения духовного бытия общества.

Это живой синтез «я» и «ты», образующий «мы». «Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга «я» и «ты»; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некого исходного первичного единства...»[7, 89]. «Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего — единство, вне которого немыслимо никакое человеческое разделение, никакая множественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-нибудь человека или стою в отношении разъединения и вражды к нему, я сознаю, что «*мы с ним*» — чужие или враги, т. е. я утверждаю свое единство с ним в самом разделении, в самой враждебности» [7, 91].

Таким образом, «я» и «мы» - равнозначны, не производны друг от друга, равноценно первичны, метафорически говоря «едины и не слиянны». Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком [7, 97].

Анализ развития человека показывает, что его становление как субъекта жизни зависит от множества факторов. Нарушение принципа преемственности прерывает накопление

социокультурного опыта, ведет к разрыву связи поколений и взаимному непониманию. Отсутствие поступательного движения в развитии общества — скачки и революции ослабляют адекватное понимание истории и социального устройства [1, 4191]. В таких условиях осознание социальной реальности, создание современной фундаментальной теории крайне необходимо, чтобы видеть ориентиры своего будущего.

Список использованных источников

1. Бельцева Е.А. Проблема определения «социального субъекта» в современном мире // Материалы Всероссийской ежегодной научно-практической конференции «Общество, наука, инновации» (НПК-2016) 18-29 апреля 2016 г. - Киров: ВятГУ, 2016. - 5660 с.
2. Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. - М., 1996. - 168 с.
3. Момджян К.Х. Социум. Общество. История. — М., 1994. - 239 с.
4. Мамонько О.А. Категория «социальной реальности»: объективный и субъективный аспекты // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. - №4 — 2012. - с. 122-125.
5. Полищук М.А. Бытие смысла социальной реальности в конструктах мышления // Социальная онтология: конструктивно-герменевтический подход. Серия «Научные школы». Сборник научных статей. / Под общ. Ред. О.Н. Бушмакиной, М.Л. Дерябина, Н.Б. Поляковой, А.А. Шадрина — Ижевск: Изд — во «Удмуртский университет», 2011. – 374 с
6. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992. - 544 с.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. - Париж, 1930.
8. Штомпка П. Социология социальных изменений. - М., 1996.
9. Шюц А. формирование понятий и теории в общественных науках. / Американская социологическая мысль. — М., 1994, с. 485.

Нилогов А.С.

АНТИЯЗЫК И АНТИСЛОВО В ФИЛОСОФИИ ФЁДОРА ИВАНОВИЧА ГИРЕНКА

Аннотация. *В статье рассматриваются такие понятия, как «антиязык» и «антислово», введённые в философско-антропологический оборот профессором Ф. И. Гиренком. В ходе анализа данных терминов, удаётся прояснить их концептный статус, параллельно используя альтернативные интерпретации, в частности философию антиязыка.*

Ключевые слова. *Антиязык, антислово, Гиренок, философия антиязыка, Нилогов, Поршнев, протослово, Марр, палеолингвистика, аутография.*

Abstract. *In article are considered such concepts as the «antilanguage» and «antiwords» introduced into philosophical-anthropological circulation by professor F. I. Girenok. During the analysis of these terms, it is possible to clear their conceptual status, in parallel using alternative interpretations, in particular philosophy of antilanguage.*

Keywords. *Antilanguage, antiword, Girenok, philosophy of antilanguage, Nilogov, Porshnev, protoword, Marr, paleolinguistics, autography.*

В современной русской философии термины «антиязык»[2] и «антислово» встречаются в работах профессора Ф. И. Гиренка. Будучи его учеником (в пору студенчества на философском факультете МГУ), мы позаимствовали данные понятия для собственной концепции «философии антиязыка» (см.: [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]), а потому хотим внести ясность в исходную учительскую трактовку с тем, чтобы разграничить терминологически одинаковые, но содержательно разные наименования.

Итак, что понимает Ф. И. Гиренок под антиязыком и антисловом? Прежде чем обратиться к первоисточнику, дав соответствующую цитату, выскажем предположение, что и сам Гиренок

---

[2] Термин «анти-язык» («anti-language») впервые (?) употребляется в 1976 г. австралийским лингвистом М. А. К. Халлидеем в значении языка маргинальных социальных групп как разновидности арго (криптолекта). Префиксоид «анти-» в данном термине носит отрицательный (пейоративный) характер. См.: [26]. Ср. с оригинальной точкой зрения Ф. И. Гиренка [2, с. 127].

Также данный термин употребляется в книге английского математика, психолога и технолога Д. Г. Беннета (1897 – 1974), который в вышедшей посмертно в 1978 г. книге «Трансформация» целый параграф посвятил т. н. бессловесной коммуникации. Подробно об этом см.: [8].

позаимствовал термин «антиязык» у советского палеоантрополога Б. Ф. Поршнева из его книги «О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)» (М., 1974) [25], на которую Гиренок неоднократно ссылается. Поэтому в первую очередь приведём поршневское понимание антиязыка, а уже затем обратимся к работам Гиренка.

В большом тексте книги Поршнева лексема «антиязык» встречается всего единожды, да и то в привязке к советскому «яфетическому» языковеду Н. Я. Марру. Поскольку Поршнев размышляет о возможном начале человеческой истории, постольку ему необходима соответствующая методология, и случай с Марром пришёлся как нельзя кстати. Философская проблема (перво)начала будет волновать и французского философа Ж. Деррида, чья книга «О грамматологии» положит целую деконструктивистскую традицию, которая впоследствии и ляжет в нашу концепцию «философии антиязыка».

Б. Ф. Поршнев: «Для того чтобы мыслить начало человеческой истории как противоположность современности, надо либо создать для древнейшего прошлого набор специальных слов и значений, которые исключали бы применение привычных нам понятий, либо же примириться с тем, что всякое общее понятие будет употребляться в исторической науке в двух противоположных смыслах – для древнейшей поры и для современности, как и во всех промежуточных значениях. Оба варианта крайне неудобны. Но, по-видимому, это неудобство перекликается с логическими трудностями многих областей современной науки. Уже нельзя обойтись без терминов «античастицы», «антивещество» и даже «антимиры». Смысл упомянутой теории Н. Я. Марра как раз и можно было бы выразить словами: то, что лежит в начале развития языка, это – антиязык. Ниже будет рассмотрен аналогичный тезис в отношении «труда» у порога истории и сейчас. То же можно сказать о понятии «человек». Можно было бы ко всем понятиям, связанным с историей человека, вместо частицы «анти прибавлять прилагательное fossilis и recens – «ископаемый» и «современный», подразумевая, что они, как противоположные математические знаки, изменяют содержание на обратное.

Отвлечённая философия, конечно, предпочла бы этот второй вариант. Если семантика вскрывает историческое изменение смыслового значения любых слов, то тут, наоборот, вскрывается изменение смыслового значения слов в зависимости от того, к какому концу истории оно применено. Какое огромное поле для диалектики!

Практически создание нового ассортимента терминов предпочтительнее, чем нарушение на каждом шагу формально-логического закона тождества. Впрочем, и этот новый арсенал научного языка – только отсрочка, только сужение того хронологического интервала, где «ископаемый», «доисторический» инструментарий должен как-то уступить место противоположному – «современному», «историческому». Поэтому, чтобы выйти из затруднения, для ранней поры лучше, например, физиологический термин «вторая сигнальная система», который для более высоких исторических этажей вытесняется словами «язык» «устная и письменная речь». Специальный инструментарий всё же помог бы потеснить из «доистории» слишком привычные и потому неясные слова; замена слов легче, чем абстрагирование смысла от привычных слов» [25, 42–43].

В этом методологическом отрывке Поршнев обращает внимание на то, что существует терминологическая проблема для описания доисторических эпох, применение к которым понятийного аппарата современности (путём аналогии или экстраполяции) ещё больше запутывает и без того сложную картину прошлого, а, следовательно, необходимо не только договариваться о терминах (по Декарту), но и изобретать новые для адекватной реконструкции древней истории и связанных с ней процессов и явлений. На марровском примере терминологизация до антиязыка помогает принципиально различить доязыковое и протоязыковое состояния от попыток реконструкции гипотетического ностратического языка, якобы лежавшего в истоке всех современных человеческих языков [2, 59].

Теперь перейдём к текстам Ф. И. Гиренка, в которых проблемы философии языка и философские проблемы коммуникации рассматриваются сквозь антропологическую призму. Термины «антиязык» и «антислово» мы встречаем в таких известных книгах автора, как «Аутография языка и сознания» [3] и «Абсурд и речь. Антропология воображаемого» [2]. Содержание этих понятий в названных книгах практически совпадает, правда, композиционно они разнесены по разным главам. Не применяя полноценный контент-анализ, укажем, что в первой книге антиязыку посвящён 10-й подпараграф 2-го параграфа из 2 главы [3, 42], а антислову – 3-й параграф из 13-й главы [3, 232–233], тогда как во второй книге антиязыку посвящён 10-й параграф из 6-й главы [2, 126], а антислову – 1-й параграф из 4-й главы [2, 84–86].

Начнём по порядку цитировать указанные места с целью реконструкции авторской мысли (и последующих деструкции и деконструкции с точки зрения нашей философско-лингвистической интерпретации).

Ф. И. Гиренок: «“Большинство лингвистов полагает, что после 10 000 лет в языке не остаётся никаких следов того, чем он был”[24, 247]. Но если это так, то нужно признать, что 10 тысяч лет тому назад язык был не таким, каким он существует сейчас. Для того чтобы закрепить это понимание, на мой взгляд, нужно ввести понятие антиязыка. Чем антиязык отличается от языка? Тем, что в основе языка лежит знак, то есть тело, отделённое от значения, а в основе антиязыка лежит значащее тело. В нём нет привычных дуальных структур Хоккета, синтаксиса Хомского, именных и глагольных групп, связок, а есть нечто похожее на слова, которые Марр называл монолитами, Абаев – самоназванием группы и которые по сути своей называются антисловами. Асинтаксическое строение языка, его монотонные серии односложных наглядных образов составляют суть антиязыка.

Отличие Марра от Пинкера состоит в том, что Марр занимался палеолингвистикой, то есть пытался понять, что происходило с языком тогда, когда он ещё только формировался и не был языком в современном смысле этого слова. Согласно Марру, наблюдать этот процесс сегодня невозможно, он скрыт толщей истории, в том числе историей языка. Пинкер же полагает, что мы ещё и сегодня можем увидеть, как язык формируется с нуля. Мы можем увидеть, пишет Пинкер, “как люди создали сложно организованный язык с нуля”[24, 24]. Для этого он рассказывает трогательную историю о пиджине» [3, 42].

В данном отрывке Гиренок, цитируя на протяжении всей 2-й главы книгу американского философа С. Пинкера «Язык как инстинкт», вводит в оборот и термин «антиязык», и термин «антислово». Гиренок, как и Поршнев, ссылается на яфетическую гипотезу Марра о протословах, от которых якобы произошли все языки мира. Как пишет Гиренок в «Абсурде и речи», «Марр первым предложил искать в основании языка не язык, а антиязык. Но это было неприемлемо для филологов, которые полагали, что давным-давно был маленький, неразвитый, искажённый язык, который затем стал большим и развитым, не изменившись по существу» [2, 98]. Не углубляясь в суть этого гипотетического спора уважаемых авторов, зафиксируем рабочие определения, сформулированные Гиренком. Итак, под антиязыком понимается стадия в развитии естественного человеческого языка, когда в основе лежало значащее, а не знаковое тело, представляющее собой перформативно-суггестивное единство звучания, значения и смыслодействия. Лингвистически уточняя эту дефиницию, Гиренок добавляет: «…язык ускользает в толще того, что мы называем антиязыком, в неразличённость именных и глагольных форм, чтобы вновь оттуда появиться» [3, 43]. Также он доопределяет термин «антислово», который находим в следующем виде: «Между тем, первыми словами одновременно обозначались и предмет, и действие. А это значит, что первое слово не было словом в современном его значении. Оно было скорее антисловом» [3, 40].

В книге «Абсурд и речь. Антропология воображаемого» Гиренок расширяет свою трактовку антиязыка, вводя дополнительные концепты, такие как «уже-сознание», «дословное письмо» и «немая речь»: «Антиязык, как центр современного искусства в Париже, вывернут наизнанку. А это значит, что язык создавался для выражения эмоций, а не для обмена мыслями. Он создавал экран непонимания для *Другого*, защищая «уже-сознание» *Мы*. Знаки этого языка не имели значения, а значения не имели знаков.

Выворачивание вывернутого привело к современному языку, к знаковому сознанию. Антиязык состоит из дословного письма и немой речи. Если язык структурирован как бессознательное, то тогда сознание создаёт антиязык. При этом эмоция выступает в форме первичной данности сознания» [2, 126].

Конечно, мысль Гиренка следует собственной внутренней логике, структурируя вокруг себя целый калейдоскоп неологизмов. Следствием такого понимания для философско-антропологической доктрины Гиренка является т. н. консциенциальный импотентизм, согласно которому о человеческом в человеке можно говорить исключительно в том случае, когда он вызывает симулякры и фантазмы (своего рода мыслящий хаос), отсрочивая активное действие вовне. Эта реактивность концепции Гиренка состоит в том, что внешний мир постулируется через объективацию внутренних галлюцинаций. Её самым уязвимым моментом может считаться её оборачиваемость в сплошной ресентимент и вульгарно понимаемый солипсизм. Потенциальные последователи Гиренка должны быть сродни философским самоубийцам, которые вынуждены так воздействовать на самих себя, чтобы рождаемые ими галлюцинации фундировали страдающее сознание, представляющее собой пучок отложенных эмоций.

Наш другой контрпример иллюстрирует то, что Гиренок отрицает в современной коммуникации, схематизируя феномен до неузнаваемости. Наверняка всем приходилось быть свидетелями того, как внутренняя речь прохожего неосознанно выбалтывается вовне в качестве нерасчленённого фрейдистского потока оговорок. Как правило, мы шарахаемся в сторону от таких «ментальных болтунов», часто не отдавая себе отчёт в том, что исходим из узусной коммуникативной нищеты, состоящей в умалчивании своего мышления во внутренней речи. Конечно, большинство «ментальных болтунов» не осознают преимуществ дарящей коммуникации, в которой, вопреки Гиренку, люди обмениваются не пустыми знаками, чтобы скрыть внутреннюю пустоту, а раздаривают себя другим, в том числе и самим себе.

Далее сошлёмся на 3-й параграф из 13-й главы книги «Аутография языка и сознания», озаглавленный «Антислово». В нём Гиренок цитирует популярный отрывок из «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского, в котором рассказывается история о том, как Достоевский стал свидетелем употребления одного нецензурного слова в разных контекстах шестью пьяными мастеровыми. Однако мы опустим этот интересный рассказ [5, 181–182], чтобы прояснить позицию Гиренка об сущности антислова: «До появления слова были предложные и местоименные звуки. Как только пропасть между ними была заполнена глаголами, появилась речь. Речь появилась прежде слов» [3, 232]. Теперь приведём комментарий Гиренка к рассказу Достоевского:

Ф. И. Гиренок: «На этот текст Достоевского ссылались Бахтин и Выготский, которые увидели в нём пример экспрессивной интонации. Я же вижу в нём работу антислова. В антислове достигается компрессия, сжатие смысла до такой степени, что оно превращает наше сознание в первобытное целое. Слова произносятся во времени как последовательность звуков. Они линейно упорядочены. Антислово – это лингвистически чёрная дыра, в нём нет пустот, разряжённости, она может только взрываться. В нём существует полнота смысла, представленная в один момент времени всеми своими частями. Всякое слово пульсирует между компрессией и декомпрессией, сжатием и рассеянием. В антислове происходит сжатие, в слове – разряжение.

Антислово указывает на то, что слова создавались не для того, чтобы обозначать предметы, а для того, чтобы быть перформативом, выражать эмоции, ограничивая самого себя. Предметы были втянуты в пространство слова его декомпрессией, его пустотами. Любая идея, любая философская теза – это не что иное, как взрыв слова, рождающий метафору» [3, 233].

В книге «Абсурд и речь. Антропология воображаемого» в 1-м параграфе 4-й главы также приведён рассказ из «Дневника писателя» Достоевского, однако комментарий Гиренка существенно шире: «В рассказе Достоевского важна ситуация, затем важно слово, теряющее значение и в силу этого становящееся жестом, вербальным подручным средством. И, конечно, важно «уже-сознание», которое соединяет мастеровых. «Уже-сознание» говорит о том, что у них есть целое и они его эмоционально переживают. Это коллективная галлюцинация, реализуемая в жесте, мимике, интонации, то есть в археписьме. Археписьмо мастеровых узнаётся по тому, как оно превращает определённое слово с определённым значением в слово без значения, в подручное средство, смысл которого полностью зависит от внутреннего образа целого, обнаруживаемого в жесте, позе, интонации и мимике.

На этот текст Достоевского ссылались Бахтин и Выготский, которые увидели в нём пример экспрессивной интонации. Но интонация – это не знак, не результат социальной коммуникации, а непосредственное бытие неозначенного. Интонацию читают и животные. Но интонация мастеровых не для животных. Она была предназначена для тех, кто был в порядке образа, если под образом понимать мини-мистерию. То есть помимо экспрессивной интонации в рассказе предполагалась немая речь неозначенного и речь, организованная пустым знаком. От немой речи галлюцинирующего сознания осталась интонация, от внешней речи – слово без значения. Нам остаётся неведомой проблема, взволновавшая мастеровых, ибо эта проблема составляет неречевую тайну их «уже-сознания». А мы, как и Достоевский, за пределами этого сознания.

Антислово уводит нас к немой речи коллективной галлюцинации, которая беспредметна, но обладает сильной компрессией. Результатом этой компрессии является слово-монолит, ругательное слово мастеровых, которое стало жестом присутствия их *Мы*. *Мы* – это галлюцинация, отделяющая одних от других – *Мы* от *Они*. Если у каждого слова есть значения, то антислово не имеет определённого значения. Все возможные значения в нём расплавлены, не кристаллизованы. Его можно использовать в любой ситуации и всякий раз по-новому, в зависимости от невербальных и вообще незнаковых элементов ситуации. Антислово выражает все мысли и чувства в пределах «уже-сознания». Но эти мысли и чувства нельзя передать другому, тому, кто за пределами «уже-сознания». Ощущения и мысли, выраженные антисловом, уже понятны тем, кого оно успело перевести в режим

непреднамеренной координации «уже-сознания». В рассказе Достоевского слово – это не перекрёсток внешней речи. В нём слово взято из глубины внутренней речи. Семема этого слова вмещает в себя то, что превосходит возможности внешнего высказывания.

Мастеровые из рассказа Достоевского подобны первобытному человеку, который одно слово употреблял для обозначения явлений, ничем между собой не связанных. Одно и то же слово могло обозначать и верх, и низ, и землю, и небо, и добро, и зло. Одно слово применялось для обозначения и взгляда, и того, кто смотрит, и того, на что смотрят.

Не дифференцированные семантически, не определённые семиотически, эти слова восходят к антиязыку «уже-сознания», с его словами-предложениями. Их цель не общение, не обобщение и не сообщение, а суггестия. Например, когда ребёнок плачет от боли, родители не объясняют ему словарное значение боли. Они ему говорят: смотри, птичка пролетела. И ребёнок смотрит, то есть перестаёт плакать. Значит эти слова использовались не, а грамматическом смысле и не в коммуникативном, а как слово-суггестор, как рычаг, который переводит человека из одного состояния в другое.

Императивно-повелительная функция таких слов послужила базисом, над которым надстроились позднее номинативно-семантическая и коммуникативно-информационная функции» [2, 85–86].

Таким образом, под антисловом Гиренок понимает такое протослово (префиксоид «анти-», скорее, терминологически вынужденный формант), которое синкретично (нерасчленённо) полагало собой и наименование, и предмет, и действие, и воздействие. Такое метафорическое понимание антислова, равно как и антиязыка, входит в целую систему авторских концептов наподобие «первослова» [3, 230–232], «слова-магии» [3, 233–236], «слова-перекрёстка» [3, 236–237], «слова-термина» [3, 237–238], «слова-заглушки» [3, 238], «слова-бумажника» [3, 238]. Давать законченные определения гиренковским терминам-метафорам нет особого смысла. По своему лингвистическому статусу они больше соответствуют философским концептам, чем философским понятиям, а потому позволяют расширять контекстуальные возможности своего междисциплинарного приложения. Перечислим некоторые из них: 1) психологический контекст [2, 8, 43–44]; 2) антропологический контекст [2, 20]; 3) лингвистический контекст [2, 59]; 4) экстралингвистический контекст [2, 60, 84]; 5) психолингвистический контекст [2, 156]; 6) паралингвистический контекст [2, 200–201]. В конечном счёте, согласно Гиренку, антиязык служит для непонимания [2, 127], то есть антиязык предназначен для понимания внутри уже-смысла, а язык появляется как защита уже-смысла от понимания извне [2, 148].

В интервью для «Независимой газеты» мы задали прямой вопрос о том, что Гиренок понимает под антиязыком, получив следующий ответ: «Обычно язык связывают с речью, и это правильно. Но в точке абсурда язык показывает свою зависимость от молчания, в глубине которого мы решаем, говорить нам или не говорить. А это значит, что язык существует как нечто производное от молчания. Не язык составляет границу молчания, а молчание является границей языка. А если это так, то тогда язык будет говорить всегда меньше, чем я хочу сказать. Следовательно, аутистическое молчание нужно понимать не как дефект языка, а как границу языковой коммуникации вообще. Напротив, если бы молчание было производным от языка, то тогда оно превратилось бы в языковое событие – в секреты, носителями которых являются секретари. Тайна молчания – это не речевая тайна: у неё нет языковых носителей. Поэтому она остаётся у себя дома в речевой невыразимости» [1]. Здесь, на наш взгляд, Гиренок, специально не употребляя термин «антиязык», по сути, говорит о той области непоименованного, которая, будучи не в состоянии выраженной в обычном языке, сохраняет себя в аутентичности (подлинности). Именно в похожей интерпретации наша трактовка в корне расходится с позицией профессора, составляя содержание философии антиязыка как сферы всего ещё не поименованного и принципиально неименуемого. Перспектива методологического обоснования этого нового дисциплинарного знания позволяет нам определить предмет философии антиязыка следующим образом: изучение оснований и пределов семиотической номинации на человеческом языке и зависимости познавательного процесса от антиязыка.

Обозначив предметное поле философии антиязыка, мы пока не берёмся устанавливать её объект, так как считаем, что сначала необходимо закрепить её в качестве нового раздела философии (или – на первом этапе – в качестве подраздела философии языка), в котором будут выявляться собственно и несобственно антиязыковые дискурсивные практики. Под первыми понимается поиск таких классов антислов, которые *parexcellence* невыразимы в естественном человеческом языке, а под вторыми – критика существующих способов коммуникации и сигнификации посредством естественного человеческого языка. Рабочая дефиниция **антиязыка** такова: система (совокупность)

классов антислов, которые представляют соответствующие области частично или полностью не поименованного бытия.

Забегая вперёд, укажем те проблемы, которые мы планируем изучать в философии антиязыка:1) номинацию (именование) того, что в принципе невыразимо в естественном человеческом языке (для внешних вещей-референтов);2) номинацию (именование) того, что невыразимо в естественном языке человеческими каналами получения информации (то, что лежит по ту сторону человеческого способа существования);3) номинацию (именование) того, что в целом пытается вырваться за ограничивающий принцип «изначального опоздания» (действие принципа «изначального опережения»), присущий всем семиотическим (различающим от франц. «différance») системам.

Следовательно, под самим **антиязыком** будем понимать:1) естественный человеческий язык в качестве языка как такового;2) естественный человеческий язык в качестве именно человеческой разновидности языка как такового;3) естественный человеческий язык, не пригодный для номинации вообще всего того, что подпадает под принцип «изначального опоздания».

Чтобы не углубляться в тонкости антиязыковой методологии, всё ещё осторожно проникающей в лингвофилософское исследовательское поле, процитируем выдающегося немецкого языковеда В. фон Гумбольдта, чьё лингвистическое чутьё лучше всего соответствует нашим интенциям: «В самом деле, каждый язык должен уметь выражать всё, иначе народ, которому он принадлежит, не сможет пройти через все ступени своего развития. Но в каждом языке есть часть, которая либо пока ещё просто скрыта, либо навеки останется скрытой, если он погибнет раньше, чем успеет полностью развиться. Подобно самому человеку, каждый язык есть постепенно развёртывающаяся во времени бесконечность» [4, 171].

Список использованных источников

1. Аутизм спасёт мир. Беседа А. С. Нилогова с Ф. И. Гиренком // Независимая газета – Exlibris. 15.07.2010.
2. Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М., 2012.
3. Гиренок Ф. И. Аутография языка и сознания. М., 2010.
4. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. Пер. с нем. / Общ. ред. Г. В. Рамишвили; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. М., 2000.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя / Сост., коммент. А. В. Белова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010.
6. Нилогов А. С. «Снипование» как именование (антиязыковая методология в помощь ДНК-генеалогии) // Litera. 2016. № 1. С. 18–25.
7. Нилогов А. С. «Философия имени» Н. С. Булгакова сквозь призму философии антиязыка // Философия хозяйства. 2015. № 4. С. 212–219.
8. Нилогов А. С. Антиязык как ясновидение в бессловесной коммуникации Д. Г. Беннета // Психология и Психотехника. 2015. № 1. С. 92–103.
9. Нилогов А. С. Антиязыковая номинация больших чисел (В начале было Число, и Число было у Бога, и Число было Бог) // Филология: научные исследования. 2013. № 3. С. 266–274.
10. Нилогов А. С. Библиотека философии антиязыка: понятие антиязыка в интерпретации Г. Вирта – А. Г. Дугина // Философская мысль. 2016. № 10. С. 50–62.
11. Нилогов А. С. Дискурс антиязыка (от философии языка к философии антиязыка) // Гуманитарные науки (г. Ялта). 2015. № 2. С. 118–124.
12. Нилогов А. С. Критика лингвистического разума: от криптофилологии до философии антиязыка (беседа А. С. Нилогова с В. Н. Базылевым) // Философская мысль. 2016. № 1. С. 54–95.
13. Нилогов А. С. Методология дешифровки сквозь призму онтологического статуса слова/антислова // Филология: научные исследования. 2015. № 4. С. 345–354.
14. Нилогов А. С. Онтологический статус слова/антислова // Филология: научные исследования. 2015. № 3. С. 241–252.
15. Нилогов А. С. От антиязыковой методологии к антиязыковой генеалогии // Филология: научные исследования. 2016. № 1. С. 70–85.
16. Нилогов А. С. Психология и философия антиязыка (на материале монографии И. А. Бесковой «Природа сновидений») // Психология и Психотехника. 2015. № 6. С. 588–601.
17. Нилогов А. С. Сплю, следовательно, существую // Психология и психотехника. 2015. № 4. С. 373–382.

18.Нилогов А. С. Феномен телепатии с точки зрения философии антиязыка // Психология и Психотехника. 2015. № 11. С. 1167–1178.

19.Нилогов А. С. Философия антиязыка(на материале книги Ю. М. Осипова «Время философии хозяйства») // Философия хозяйства». 2009. № 5. С. 276–283.

20.Нилогов А. С. Философия антиязыка. СПб., 2013.

21.Нилогов А. С. Что такое философия антиязыка? // Философия и культура. 2016. № 1. С. 49–59.

22.Нилогов А. С. Экскурс в лингвистическую футурохронию // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 4. М., 2005. С. 361–362.

23.Нилогов А. С., Соломоник А. Б. Философия семиотических систем: от теории «общей семиотики» до философии языка/антиязыка (беседа А. С. Нилогова с А. Б. Соломоником) // Культура и искусство. 2015. № 6. С. 632–646.

24.Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.

25.Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974.

*26.*Halliday M. A. K.Anti-Languages // American Anthropologist. 78. (3). 1976. С. 570–584.

Новикова Н. А.

МИГЕЛЬ ДЕ УНАМУНО И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА ДОН КИХОТА В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ЖИТИЕ ДОН КИХОТА И САНЧО»

Аннотация: *данная работа направлена на рассмотрение основного произведения Мигеля де Унамуно, которое посвящено знаменитейшему герою мировой литературы Дон Кихоту Ламанчскому; здесь излагается понимание писателем известнейшего образа, а также оцениваются объективность этого понимания и его аргументированность.*

Ключевые слова*: Дон Кихот, образ, интерпретация образа, аллюзия, величие.*

Novikova N. A.

MIGUEL DE UNAMUNO AND HIS INTERPRETATION OF DON QUIXOTE'S IMAGE IN «THE LIFE OF DON QUIXOTE AND SANCHO»

Summary*: the paper deals with the main work of Miguel de Unamuno which is dedicated to the most famous hero of world literature - Don Quixote from the region of La Mancha. The writer's understanding of the image provides the basis of this work.*

Key words*: Don Quixote, image, character interpretation,* allusion*, greatness.*

Введение. Кто есть Дон Кихот? Герой он или же простой самозванец? Каковой эта фигура предстаёт перед глазами читателя, и каковой остаётся в его сознании? Так ли велик легендарный испанский рыцарь? Или, может, он всего лишь сублимация безумия? Его соотечественник Мигель де Унамуно, который является писателем, мыслителем и поэтом XX века, в «Житии дон Кихота и Санчо» даёт своё толкование данному образу и объясняет феномен кихотизма, как индивидуальную религию.

Цель и задачи: целью статьиявляется рассмотрение интерпретации образа центрального героя произведения «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский» Мигеля де Сервантеса Сааведры. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: изучить произведение М. Унамуно, посвящённое Дон Кихоту; установить отношение автора к главному персонажу; дать оценку объективности установленной информации.

Результаты исследования: нельзя ошибиться, если сказать, чтопроизведениеМигеля де Унамуно «Житие Дон Кихота и Санчо» есть ода сервантесовскому Дон Кихоту, и автор не испытывает недостатка фактов, приводимых в защиту литературного героя. М. Унамуно неоспоримо приходит к выводу о величии Дон Кихота, и квинтэссенцией его измышлений на данный предмет является мысль о том, что величие персонажа кроется в его властвовании над миром путём предоставления миру возможности смеяться над собой [1]. Таким образом, автор нам говорит, что Дон Кихот был осмеян и побеждён, но, будучи побеждённым, он был победителем.

Анализируя данную мысль, стоит отметить, что осмеяние либо признание – это категории, имеющие опорой внешний мир, а, значит, категории переменные. Величие есть внутренняя характеристика, т.е. величина постоянная, она присуща либо не присуща определённому отдельно взятому индивиду, Внутренняя характеристика персонажа может в той или иной степени проявляться при вступлении её носителя во взаимодействие с миром внешним, но никак не может быть заключена в этом взаимодействии.

С глубокой симпатией относится М. Унамуно к рыцарю печального образа, по большей мере это видно, когда писатель оправдывает наименее доступные для его понимания поступки героя. Так, дойдя до знаменитой речи, обращённой к козлопасам, о золотом веке, М. Унамуно старается узреть корень сего эпизода там, где его нет: «подвиг обращать литургию слова к тем, кому не постичь смысла слов», – пишет он. Автор списывает на «непоколебимую веру в духовность» желание Дон Кихота расточать свои мысли перед теми, «у кого ум не развит» [1, 107]. Но разве Дон Кихот мог руководствоваться подобными внутренними порывами? Разве козлопасам адресована была мудрость? Нет, равным себе. Непоколебимая вера у рыцаря всё же была, но не в духовность, а в самого себя, в подвиги, свершённые и предстоящие, которые анонсированы были им в более раннем разговоре с землепашцем Педро Алонсо: «Я знаю, кто я такой!», и он действительно знал, как отмечает М. Унамуно, кем он был, потому что был он тем, кем стал в последствии [1, 87].

Выводы. Что же делает великим Дон Кихота или любое другое творение, как человеческое, так и надчеловеческое? Ответ был дан устами персонажа одного из романов Ильи Асриева – «доступность аллюзий и свобода рефлексии» – вот те количественные составляющие, сложение которых перерастает в качество. Способность с помощью аллюзии воссоздать иной мир и быть не ограниченным в рефлексиях внутри собственного творения – вот, что поистине делает Дон Кихота бессмертным великим героем.

Список использованных источников

1. УнамуноМ. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Саавведре / М. Унамуно; пер. А. Косс, П. Глазова, С. Николаева. – СПб.:Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.

2. Сервантес М. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский / М. Сервантес; пер. Ю. Корнеев, Н. Любимов. – СПб.: Азбука, 2014 г. – 1280 с.

3. Асриев И. Путешествие с Чарли, любимцем богов / И.Асриев. – М.: «Типография «Парадиз», 2010. – 352 с.

Останина О.А.

НАРРАТИВ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В статье рассматривается отношение нарратива и объективности исторического знания. Проблема заключается в том, что есть определенное противоречие между нарративной формой исторического знания и познавательным идеалом объективности. Ситуация усугубляется неоднозначностью трактовок объективности. Существуют практические и теоретические подходы к критике нарратива. Но эта критика не может уничтожить нарратив, более того, она ведется с использованием элементов нарратива. Поэтому продуктивным является подход, выясняющий, во-первых, основания объективности нарратива и, во-вторых, раскрывающий его познавательный статус, его границы и возможности. Исследование взаимосвязи нарратива и объективности имеет методологические основания: это анализ субъекта исторического познания, трактовка истории как текста, анализ коммуникативных аспектов знания и познания, ценностной природы знания, языковых предпосылок познания и др.

Нарратив обеспечивает целостность, связность разрозненных фактов, событий. Сам по себе он недостаточен, это, скорее, форме знания. Понимание в историческом познании достигается не только через процедуру интерпретации, но и объяснительные процедуры, основанные на работе с источниками, документами, на применении междисциплинарных подходов и методов, в том числе связанных с информационными технологиями, когнитивистикой.

Ключевые слова: *историческое знание, историческое познание, нарратив, объективность.*

Ostanina O.A.

THE NARRATIVE AND THE OBJECTIVITY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

The article considered the relation of the narrative and the objectivity of the historical knowledge. The problem is that there is a certain contradiction between the narrative form of the historical knowledge and the cognitive ideal of the objectivity. The situation is redoubled by the non-synonymous interpretations of the objectivity. There are practical and theoretical approaches to the criticism of the narrative. But this criticism can't annihilate the narrative, and what is more, the criticism uses some elements of the narrative. That is why such approach is productive which, firstly, elucidates the foundations of the narrative's objectivity and, secondly, exposes its cognitive state, its borders and capabilities. The investigation of the mutual connection of the narrative and the objectivity has methodological foundations: it is the analysis of the subject of cognition, the understanding of history as a text, the analysis of communicative aspects of the knowledge and cognition, of the value nature of the knowledge, language premises of cognition and others.

The narrative provides the integrity, the connection of broken facts, events. The narrative by itself is not enough; it is rather a form of knowledge. The understanding is reached not only through the interpretative procedure, but also by the procedures of explanations, based on the work with sources, documents, on the interdisciplinary approaches and methods, including such, which are connected with information technologies, cognitive sciences.

Keywords: *historical knowledge, historical cognition, narrative, objectivity.*

Вопрос об объективности исторического знания является одним из наиболее сложных вопросов для эпистемологии, что объясняется спецификой процесса исторического познания и той ролью, которую играет история как наука в жизни общества, в формировании его идеологии. Достаточно сказать, что среди философов и историков нет согласия по вопросу понимания и содержания объективности; назовем только наиболее распространенные подходы к трактовке объективности исторического и, шире, социально-гуманитарного знания [4, 80-82].

Объективность может рассматриваться как соответствие действительности (реальности), что вполне согласуется со здравым смыслом и позитивистским познавательным идеалом. Здесь предполагаются процедуры, устанавливающие данное соответствие – отбор фактов и его критерии, критика источников, анализ аутентичности текста и др. Важную роль играют, таким образом, эмпирические и логические доказательства объективности. Крайней формой выражения такого рода доказательности является позитивистская установка на воспроизведение в знании «как это было на самом деле», на фактологичность как таковую («факты говорят сами за себя») без учета того методологического значения, которое имеют принципы группировки фактов и определения конфигурации изучаемого исторического процесса или явления.

Кроме того, существуют концептуальные доказательства, составляющие, специфику социально-гуманитарного познания. К ним относятся способы, схемы видения и понимания социальной реальности, ее связей и отношений. Эти доказательства дает философия, оказываясь необходимым предпосылочным уровнем познания, обосновывающим, к тому же, его объективность.

С позитивистским же подходом, ориентирующимся на естественнонаучный идеал познания, связано признание объективности только в такой форме представления знания, как объяснение – причинное, генетическое, функциональное, номотетическое. Нарратив, который коррелирует с такой формой представления знания, как описание, не принимается во внимание.

Объективность может пониматься как нечто, противоположное субъективности, то есть исключающее, элиминирующее субъекта. Такой подход характерен для ряда философских направлений в рамках классической рациональности, а также для структурализма и постструктурализма, «растворяющих» субъективное в объективном, сводящих субъекта к точке пересечения структур, говорящих о бессубъектности познания, «смерти автора».

Специфическую форму объективности представляет конвенционализм. Конвенция – это не только необходимая познавательная процедура, но и характеристика социально-исторической жизни, с которой связано формирование ценностей, социальных институтов, правил и норм; она связана с поиском согласия и равновесия в социуме, ей присущ рациональный выбор, обусловленный конкретной исторической ситуацией.

Еще один подход связывает объективность и интерпретацию: объективность достигается через интерпретацию – утверждение, характерное для герменевтики, герменевтической феноменологии (Г. Шпет, П. Рикер). Только интерпретация дает возможность «открыть» само социально-историческое бытие, понять его, проникнуть в его смысл. Знание фактов и их причин – еще не полное историческое знание, важно понимание субъектов, их целей и намерений, чтобы увидеть факты в их контексте, последовательности.

В качестве признака объективности может рассматриваться нормативность знания и познания, речь идет об объективности, устойчивости структур и форм познавательной деятельности и на уровне чувственного восприятия, и на уровне абстрактного мышления. Данный подход характерен не только для философских направлений, рассматривающих трансцендентального субъекта, но и для подходов, ориентированных на когнитивные исследования.

Наконец, объективность может быть рассмотрена как результат трансцендирования (К. Ясперс, А. Шюц).

Какой из перечисленных трактовок отдать предпочтение и можно ли вообще так ставить вопрос? Во-первых, обратим внимание, что объективность оказывается «разной» в зависимости от понимания природы и сущности интересующей нас науки. Так, историю можно рассматривать как реально происходивший во времени и пространстве процесс и как видение, переживание этого процесса его участниками. Ф.Р. Анкерсмит говорит о двойственности исторического опыта – это опыт собственно исторического участия и опыт переживания истории, причем не только ее непосредственными участниками и свидетелями, но и теми, для кого эта история – их прошлое, важное для понимания настоящего и определения будущего [1]. Во-вторых, объективность имеет особенности на разных структурных уровнях знания – эмпирическом и теоретическом. В-третьих, она зависит и от конкретного контекста, ситуации познания или применения знания. Нас могут интересовать макроисторические закономерности или процессы, протекающие на микроуровне, роль сознания, ментальности в конкретном событии или его социально-экономическая обусловленность.

Возникает еще одни вопрос: возможно ли взаимодополнение перечисленных трактовок объективности? На наш взгляд, да; но, безусловно, требует решения вопрос о методологических основаниях такого взаимодополнения. Рассмотрим его в контексте нарративности исторического знания, анализа роли нарратива в исторической репрезентации. Сделаем оговорку, что здесь мы не будем касаться вопроса о роли и «судьбе» так называемых больших, универсальных исторических нарративов.

Под нарративом понимается повествование, «рассказывание». Как известно, историческая наука в ее современном понимании оформляется, конституируется во второй половине XIX века. До этого она чаще рассматривалась как особый род литературного творчества, и к ней предъявлялись соответствующие требования. Хотя еще Аристотель говорил о необходимости различения рассказа и истории: в первом есть вымысел, а вторая имеет дело с тем, что было в прошлом, то есть с событиями (фактами). «Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), – нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история – о единичном» [2, 655]. Не во всем можно согласиться с великим философом в понимании истории, которую вряд ли удовлетворяет роль только «регистратора» событий, в которых она стремится видеть значение и смысл. Получается, что обращение к нарративу не уводит историю в сторону вымысла, а ведет ее к обнаружению общего в единичном, к «философичности».

Почти полтора столетия идет перманентная дискуссия о статусе исторического научного знания, о ремесле историка, о преодолении, говоря словами П. Рикера, эпистемологического разрыва, возникающего между историями, которые рассказывают (stories), и историей, которую выстраивают по следам документов (history). Одним из вопросов названной дискуссии и является вопрос о нарративе, имеющий различные решения. Причем данный вопрос прямо и косвенно касается других принципиальных эпистемологических вопросов: о сущности познания и его моделях, о субъекте познания, об истине и других.

Немало философов не только положительно отвечают на вопрос о познавательном значении нарратива, но и распространяют это значение на все знание и познание, и гуманитарное, и естественнонаучное. Такая позиция характерна для постмодернистов (Ж. Деррида, Ж. Делез); положительная оценка нарратива присутствует в работах Ф.Р. Анкерсмита, П. Рикера, Х. Уайта. Такое доверие нарративу основано на признании соответствия текста (рассказа, повествования) эмпирической реальности, соответствия концептуальных схем текста концептуальным схемам реально живших или живущих людей. К данному моменту мы еще вернемся ниже. Здесь заметим, что постулирование доверия нарративу – одни из показателей переосмысления критериев научного знания, научной рациональности.

Однако существенно больше среди философов тех, кто ставит под сомнение познавательную ценность нарратива, полагая, что «истина нарратива всегда должна быть подтверждена свидетельством, внешним по отношению к нему» [3, 171]. Связность рассказа, его

непротиворечивость еще не доказывают его объективность. (Возможна аналогия с показаниями свидетелей и подозреваемых: убедительность, «складность» их рассказа может как раз скрывать действительность, формировать ложное знание о реальном положении дел и т.п.).

А. Мегилл называет практические и теоретические опасности для нарратива [3, 179]. К практическим опасностям относятся технологии и бюрократия. Так, современные технологии кардинально меняют способ передачи информации внутри сообществ, делают информацию бесконечно воспроизводимой. Возрастает объем сохраненной информации, что делает проблематичным ее преобразование в связную форму нарратива.

Бюрократия же наносит удар по нарративу своей приверженностью универсальным процедурным правилам, которые сводят на «нет» попытки индивида или группы объяснить, изложить свою позицию через рассказ. Например, есть установленная форма отчета по научной деятельности, заполнение которой позволяет оценить работу преподавателя, кафедры вуза, попытка «рассказать» о своей научной работе не играет роли. Или, другой пример – оценка знаний обучающихся по выполнению тестовых заданий, составленных по определенным правилам, а не по текстовой деятельности студентов и школьников.

Теоретическая критика нарратива проявляется в разных формах. Одна их них представлена сциентистской установкой позитивизма, где «акцент на потребности в универсальных законах и теориях и на их важность ведет к декларированию отказа от нарратива» [3, 181]; утверждается, что научную рациональность характеризует язык закона и теории.

Другая форма критики нарратива представлена концепциями дисконтинуитета, направленными против континуальной (непрерывной) истории. Так, М. Фуко отрицает идею непрерывности истории науки, говоря о внезапной смене эпистем, дискурсивных практик; на этом же основании он полагает необходимым элиминировать субъекта из истории, поскольку признание субъекта, истории субъекта – это признание континуальности. М. Фуко, как мы знаем, утверждает идею тотальной истории в противовес идее глобальной истории. Глобальная история сосредоточена вокруг одного центра, принципа, начала, основы, идеи (человек, преследующий свои цели; мировой разум и т.д.), поэтому предполагает, как бы их вечность, непрерывность, своего рода диктат. Критика нарратива, таким образом, увязывается с социально-политической критикой.

Но эта критика нарратива, представленная разными формами, никак не означает его аннигиляцию, прежде всего потому, что она [критика] ведется с применением хотя бы элементов нарратива. Бюрократические правила рассказываются, разъясняются; данные компьютерных баз обобщаются; понятия в научных законах связываются друг с другом; обоснование дисконтинуальности осуществляется в форме нарратива, и в дискурсивных практиках присутствует нарратив.

Как говорит А. Мегилл, «нарратив всегда возвращается», и это повторное возвращение «позволяет предположить наличие у него особой силы в качестве способа организации нашего восприятия мира» [3, 185]. Таким образом, можно сказать об антрополого-онтологической предпосылке нарратива, «нарратив глубоко связан с теми процессами, с помощью которых индивидуумы и их группы придают смысл самим себе и даже определяют себя» [3, 188].

В историческом исследовании роль нарратива многопланова. В нарратив втягиваются факты, которые определенным образом связываются между собой: интрига нарратива выступает «как литературная форма координации связи разнообразных элементов» [5, 338]. Нарратив интегрирует события и структуру, отношения, связи. Причем, как справедливо обращает внимание П. Рикер, в историческом знании присутствует, и каузальная связь и нарративная (повествовательная); точнее, каузальные связи также раскрываются через нарратив, что можно рассмотреть, как основание для взаимосвязи объяснения, описания и понимания.

Сказанное выше констатирует своеобразную неизбежность нарратива, и нас интересует, как он соотносится с объективностью исторического знания. Заметим, что объективность никак не тождественна наибольшей полноте представления: онтологические, аксиологические, праксеологические, экзистенциальные аспекты объективности определяют, влияют на отбор фактов; факты оказываются существенно значимыми в силу названных аспектов. Позиция исследователя, так или иначе, предполагает рефлексию, рациональное обоснование, разумные основания с учетом объективных интересов, потребностей. Факты указывают именно на объект и являются фундаментальными, обобщенными, синтетическими, в том числе, благодаря концептуальным доказательствам. А концептуальные доказательства выражаются как раз в нарративе. Хотя, конечно, и субъективизм, и искажения не могут быть исключены в ходе исследования, характеризующегося многосторонностью и многоаспектностью.

Специфика объективности исторического знания обусловлена и ролью субъекта познания, понимаемого как единство эмпирического и трансцендентального субъекта. Такое понимание субъекта позволяет раскрыть и обосновать познавательный статус нарратива.

Когда речь идет о субъекте, то нужно иметь в виду не только его особенности и способности к восприятию, структурированию и конструированию мира в идеальных формах, но и его установку на объективность и истинность, он, как правило, не ставит специально цель обмануть, ввести в заблуждение. Другое дело, что существуют особенности проявления и защиты объективно возникших социальных интересов, приводящие к «иллюзорному сознанию». Можно привести пример с идеологией и ее характерной чертой считать защищаемые ей ценности и понятия единственно верными, объективными, хотя это, может быть, и не так. Также хорошо известно, отстраненность во времени ослабляет остроту социально-политической борьбы и ангажированности знания, и степень возможного искажения действительности у непосредственных участников событий выше; к этому нужно прибавить, что психологически человеку свойственно воспринимать именно себя в центре происходящего события. Более того, в силу сложности и многоуровневости социально-исторического бытия нередко имеет место и искажение собственных социальных интересов, их подмена интересами иных социальных групп и сил. С субъектом связаны коммуникативные аспекты исторического знания и познания, присутствие Другого, обращение в репрезентации знания к Другому, что объясняет наличие элементов нарратива не только в социально-гуманитарном знании, но и в знании естественнонаучном.

Поскольку само понятие «нарратив» отсылает нас к тексту, текстологии, мы можем предположить, что трактовка истории (и знания, и процесса) как текста позволит подойти к раскрытию и обоснованию объективности исторического знания еще, с одной стороны. Такой шаг сделает возможным взаимодополнение герменевтического, феноменологического, семиотического и аналитического подходов, а также объяснения и понимания.

Действие, событие понимаются как текст, состоящий из разноуровневых семиотических систем, доступный интерпретации. Существуют определенные закономерности, общие для построения текста и социального действия: Г. Зиммель называет их «законы жизни», О. Шпенглер – «морфология культуры», П. Рикер – «парадигмы интригообразования». Данные закономерности возникают в результате закрепления освоенных форм сознания и культуры. А текст репрезентирует знание, то есть в нем, как и в знании, выражаются «законы, формы жизни». Речь идет о фундаментальных основаниях культуры и разума, определяющую роль в которых играют временные структуры, раскрываемые в процессе применения метода феноменологической редукции, семиотического метода, интерпретации. Действительно, обращает на себя внимание поразительное единство и адекватность уровней и форм социально-исторического бытия, как с точки зрения их содержания, так и с точки зрения их структуры, проявляющие в конкретный исторический период. Так, и в наше время мы наблюдаем тождественность процессов и в экономике, и в образовании, и в политике, и в духовной культуре, и в познании – та же «виртуализация» бытия, «симулякризация», размытость ценностей и смыслов, бюрократизация, формализм, утилитаризм и т.д. Вопрос о корреляции форм исторического бытия и форм мышления, концептуальных схем разрабатывался и разрабатывается и такими направлениями, как социология знания, социальная эпистемология, аналитическая философия; данная корреляция раскрывается в понятии «логико-культурные доминанты» (Г.В. Сорина). О нарративе, поэтому, можно говорить не только в связи с репрезентацией исторического знания, но и в связи с исследованием его как источника исторического знания, знания об истории интеллектуальной жизни, ментальностей. Речь идет о том, что изучение повествований, художественных произведений дает, помимо некоторого фактологического материала, знание о формах и схемах мыслительной деятельности, способах восприятия, структурирования и конструирования мира.

Как уже говорилось выше, объективность исторического знания достигается через интерпретацию. Верификация и фальсификация оказываются недостаточными и ограниченными в своем применении, поскольку историческая реконструкция и понимание субъектов значимы в историческом исследовании. Само свидетельство о событии уже включает в себя интерпретацию. Различные типы интерпретации имеют рациональное обоснование (это ни в коем случае не «вчувствование»), и интерпретация дополняется, корректируется другими методами, процедурами познания, в том числе логическими, математическими и естественнонаучными. Используются семиотические методы, выявляющие устойчивость структур в знаковых системах.

Заметим также, что текст уже достаточно давно исследуется не только в социально-гуманитарных науках, но и в математике, информатике и компьютерных науках (в технических

вузах, например, есть кафедры концептуального анализа текста). То есть нарратив – это объект междисциплинарных исследований, что как раз важно для обоснования объективности исторического знания.

Логической формой научного, в том числе исторического, знания является понятие, выражающее, с одной стороны, особенные, а с другой – типические (или общие) черты, признаки исследуемых явлений. Существует корреляция понятия и действительности. Понятия в процессе репрезентации знания оказываются определенным образом связанными друг с другом, что обеспечивается именно нарративом или его элементами.

Далее, хотелось бы обратить внимание на то, что историческое знание не может быть ценностно-нейтральным (как, впрочем, е естественнонаучное, что подтверждено многими отечественными и зарубежными исследователями). Но сами ценности, значения и смыслы формируются в процессе объективного социального взаимодействия, в ходе которого устанавливаются определенные отношения к вещам, доминанты культуры, стандарты рациональности, дискурсы. Выяснение ценностного содержания нарратива также обнаруживает его объективное содержание (эта черта исторического познания была раскрыта еще неокантианцами и М. Вебером, обосновавшими метод отнесения к ценности как гарантирующий объективность исторического знания).

Дискурсы, представленные в нарративе, укоренены в естественном языке, на котором основана коммуникация. На языке базируется принятие норм, в том числе норм и принципов познавательной деятельности. Через репрезентацию знания и закрепление его объективных смыслов (так как они включены в социальное взаимодействие) в языке осуществляется связь, диалог между субъектом и объектом исторического познания.

Любая коммуникация, опосредованная языком, предполагает интерсубъективность, объективность межличностной установки («язык не принадлежит одному») и, соответственно, объективность понимания.

Наконец, еще раз подчеркнем, что объективность основана на взаимосвязи каузальности и понимания, объяснения, описания и понимания как способов репрезентации исторического знания.

Специфика объективности социально-гуманитарного знания, исторического в том числе, заключается в ее историчности, что адекватно самой реальности и не исключает ее фундаментальных оснований, доминант, обусловленных антропологически и социально-онтологически; нет «эталона» объективности, ее понимание оказывается диалектичным. Рассмотрение взаимосвязи нарратива и объективности, ее обоснование, как нам представляется, требуют комплексного, междисциплинарного подхода. Помимо указанных выше трудностей в исследовании данной проблемы, хотелось бы обратить внимание еще на одну трудность – эпистемологический разрыв (не тот, о котором говорит П. Рикер) между реальным историческим исследованием, работой историка-профессионала и философским осмыслением данного исследования. Но это, очевидно, другой вопрос, решение которого выводит нас на проблематику исторического образования.

Список использованных источников

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт [Текст] / Ф.Р. Анкерсмит Ф.Р. М.: изд-во «Европа», 2007. – 608 с.

2. Аристотель. Поэтика [Текст] /Аристотель // Соч. в 4 томах. Т. 4. М.: изд-во «Мысль», 1984. – С. 645-680.

3. Мегилл А. Историческая эпистемология [Текст] / А. Мегилл. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 480 с.

4. Останина О.А. Объективность социально-гуманитарного знания [Текст] / О.А. Останина // Философия. Культура. Жизнь: Межвузовский сборник научных трудов. – Выпуск 37. Днепропетровск: изд-во ДГФА, 2012. – С. 80-85.

5. Рикер П. Память, история, забвение [Текст] / П. Рикер. М.: изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.

Переход С.О.

С. Н. БУЛГАКОВ И КРЫМ

Крымский период творчества (1918-1922) С.Н. Булгакова характеризуется его интересом к философии и богословию, и выходом таких работ как «Философия имени», «Трагедия философии»,

«У стен Херсонеса». Его активная научная деятельность оказала огромное влияние на культурную и духовную жизнь Крыма.

Ключевые слова: *С.Н. Булгаков, философия, богословие, Крым, гражданская война.*

Crimea period of S.N. Bulgakov's creative work (1918-1922) is characterized by his interests to philosophy and theology and written books like "Philosophy of name", "Tragedy of philosophy", "At Chersonese walls". His scientific activity had a great effect on cultural and spiritual life if Crimea.

Keywords: *S. N. Bulgakov, philosophy, theology, Crimea, civil war.*

В начале апреля 1919 года части Красной армии вошли в Крым, вытесняя деникинцев на восток. К 1 мая Крым, за исключением Керченского полуострова, вновь стал советским. Ко 2 мая завершился процесс формирования Крымского Совнаркома, его возглавил младший брат Ленина – Дмитрий Ульянов. В области государственного строительства правительство КССР вводило «военный коммунизм». Национализировались банки, промышленные предприятия, транспорт, флот. В селах изымались «излишки» хлеба, вклады частных лиц переходили к государству.

Однако власти Крыма не забывали о социальных проблемах, решались вопросы образования, науки, культуры, к сотрудничеству привлекали интеллигенцию. Писатель Викентий Вересаев был назначен руководителем комиссариата просвещения. Писатель и драматург Константин Тренев возглавил школьный отдел при комиссариате просвещения. Открывались ясли и детские сады, шли занятия в школах, открылись народные университеты в Ялте, Севастополе, продолжал работать Таврический университет, который был создан 14 октября 1918 года. В 1920 года ректором университета был академик В.И. Вернадский. Таврический университет постепенно комплектовался известными учеными, академиками, в числе которых был С.Н. Булгаков.

Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944) – один из крупнейших философов, богословов, историков культуры религиозно-философского ренессанса XX века. В 1901 он переезжает в Киев, в это время его мировоззрение меняется «от марксизма к идеализму». В 1906 году он – профессор Московского политехнического коммерческого института и приват-доцент университета, сотрудник Московского философско-религиозного общества и журнала «Русская мысль», депутат II Государственной думы. Сергей Николаевич Булгаков пришел в богословие в пору своего интеллектуальной и культурной зрелости. Процесс постепенного возврата к церковно-православному миросозерцанию завершается уже в революционные годы принятием священства.

В июне 1917 года С.Н. Булгаков от мирян Таврической епархии избирается членом Священного Собора Православной Российской Церкви.

Также он становится членом Высшего Церковного Совета. В 1917 году отец Сергий по благословению патриарха Тихона посвящен в диаконы, а затем – в сан пресвитера. Булгаков начинает играть видную роль в церковных кругах, активно участвуя в работе Всероссийского Поместного Собора Православной церкви (1917-1918), он близко сотрудничал с патриархом Тихоном.

Следует отметить, что Булгаков отрицательно воспринял Октябрьскую революцию, отец Сергий быстро откликнулся на неё диалогами «На пиру богов», написанными в стиле и духе «Трёх разговоров» Владимира Соловьёва; диалоги вошли в коллективный сборник «Из глубины».

Каждое лето в Крыму отдыхала его семья у родителей супруги Елены Ивановны. Летом 1918 года Булгаков едет в Крым, чтобы перевести родных в Москву в связи с начавшимися там бесчинствами красных, но с началом гражданской войны он не смог покинуть Крым. Тем не менее, он остается в Крыму и после окончания войны. Это был крымский период его творчества. С 1919-1922 года отец Сергий Булгаков преподавал в Таврическом Университете и Таврической семинарии. Он был избран действительным членом Таврической ученной академии.

Крымский период характерен тем, что философ в полной мере занимается богословием.Отец Сергий, будучи оторван как от иерейского служения, так и от общественно-публицистической деятельности, интенсивно работал в философии. В написанных тогда сочинениях «Философия имени» (1920) и «Трагедия философии» (1920) он подверг пересмотру свой взгляд на соотношение философии и догматики христианства, придя к выводу о том, что христианское умозрение способно выразиться без искажений исключительно в форме догматического богословия. С.Н. Булгаков ведет активную деятельность, почти каждый вечер он выступал перед симферопольским обществом с каким-либо докладом. В «Обществе Философских, Исторических и Социальных Знаний» при Таврическом университете, в присутствии многих профессоров и студентов университета и представителей симферопольской интеллигенции С.Н. Булгаков прочитал свой ненапечатанный диалог «Трое» — о Единой России и о мистической природе власти.

С. Н. Булгаков выступал в Симферопольской мужской гимназии, делая доклад на тему «Духовные корни большевизма» он отмечал, что корни большевизма уходят глубоко в историю — в рационалистические настроения XVIII века, желание создать земной рай без Бога. По мнению Булгакова русская прогрессивная интеллигенция своими действиями на протяжении 19-начала 20 вв. разлагала основы русского общества и государства, и проложило путь к победе большевизма в России.

Булгаков говорил, что в русском обществе идейные родоначальники современного большевизма — вожди радикальной и социалистической интеллигенции XIX века - Белинский, Герцен, Добролюбов, Чернышевский, они отошли от Бога. Булгаков отметил, что необходимо идти с такими мыслителями славянофилами, которые не предали Бога, это Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Достоевский, Вл. Соловьев.

Часто Булгаков читал доклады на публичных заседаниях Таврического православного религиозно-философского обществапод председательством епископа Вениамина.Отец Сергий предостерегал об усилении борьбы Христа и Антихриста, он говорил о необходимости сделать свой духовный выбор.

14 октября 1919 года в однодневной газете Таврического университета «Vivat Academia», посвященной первой годовщине университета, была напечатана статья Булгакова «Религия и наука». Булгаков писал: «Главная слабость новейшей науки в том виде, как она существовала и существует, это — ее безбожие, притом непродуманное, догматическое, менее всего научное, суеверное. Благодаря этому наука перестала быть тем, что она есть, — естественным богословием, разумным постижением чуда творения». Автор отмечал, что между религией и наукой должно быть прямое и положительное соотношение, при котором не затрагивается свобода науки. Сейчас же безбожная наука, по словам Булгакова, воистину принадлежит к числу духовных бичей человечества.

На открытии устраиваемого тем же обществом «содружества учащихся» (старших классов средних учебных заведений) в Симферополе о. Сергий произнес речь о Церкви и социализме, он сказал, что «христиане должны стремиться к усовершенствованию социального строя». По его мнению, концепция христианского социализма включает в себя признание общечеловеческих ценностей, а сущность христианского социализма состоит в сочетании правды социализма и христианской норм.

В 1919 – 1920 годах на заседаниях крымских Религиозно-философских обществ и Общества философии, истории и социологии Булгаков выступал с докладами «Памяти В. В. Розанова», «О церковном богослужении», «О святых мощах (по поводу их поругания)», «Трое (о единой России)», «Кризис русского самосознания (Родина или интернационал?)», «Князь Е. Н. Трубецкой как религиозный мыслитель». Все эти выступления о. Сергия имели громадное значение для духовной жизни симферопольского общества. В Крыму Булгаков написал книги «Философия имени», «Трагедия философии», диалоги «У стен Херсонеса».

В книге «Философия имени» С.Н. Булгаков вынужден признать, что Имя Божие, есть для нас неведомая тайна, которая до конца не раскрыта, поскольку, вероятно, Иисус есть не единственное Имя Богочеловека. Философ полагает, что «мыслимо еще раскрытие Его Имени нового, о чем прямо и говорит Апокалипсис», и это «должно явиться величайшим религиозным событием, раскрытием тайны, новым откровением», как это и изображается в Апокалипсисе [1, 165]. Таким образом, важнейшей составной частью философии имени С.Н. Булгакова является понимание им слова, имени как сущности, имеющей трансцендентный статус. Имя (язык, слово) рассматривается им в максимально широком контексте – Бог, человек, мир. Особое место в философии имени С.Н. Булгакова занимает статус имени Бога, который он решает в традициях православной религиозно-философской мысли.

В сентябре 1920 года, на исходе Гражданской войны, чтобы поднять в Крыму религиозно-нравственное настроение, Временное Высшее Церковное Управление (ВВЦУ) на Юго-Востоке России провело «Дни покаяния». Булгаков от имени ВВЦУ подготовил текст послания к населению, где упоминались убийство царской семьи с невинными детьми и многие другие тяжелые грехи россиян.

После установления власти большевиков в Крыму С. Н Булгаков как многие профессора был исключен из состава Таврической университета, а сам университет был фактически ликвидирован. Сергей Николаевич возвращается в Кореиз. В Крыму террор, голод, разруха. Особенно страдало от голода южнобережное население. Вымерли целые татарские селения, начались эпидемии. Поступавшая из-за рубежа гуманитарная помощь нередко расхищалась местными властями. Булгаков организовал один из первых в Крыму самостоятельных сельских комитетов по

распределению продовольствия населению. 1920 году он служил в Гаспринском храме. С августа 1921 по 5 октября 1922 году служил вторым настоятелем в Александро-Невском Соборе в Ялте.

В октябре 1922 года Булгакова арестовали и доставили в Симферополь, где сообщили о принятом в Москве решении выслать его с семьей за границу. 30 декабря 1922 года Сергей Николаевич Булгаков навсегда покинул родину. Из Ялты пароходом он прибыл в Константинополь. С.Н. Булгаков скончался в Париже, там же похоронен.

Крымский период творчества С.Н. Булгакова, который длился 4 года с 1918 по 1922 гг. был продуктивный, за годы работы в Крыму им были созданы многие труды по различным аспектам философии, богословия, культуры, социологии. Его творчество и публицистическая деятельность оказали огромное влияние на духовную, научную и культурную жизнь Крыма. Он был одним из основателей крымской школы философии. И как профессор кафедры философии Таврического университета Булгаков стоял у истоков развития высшей школы в Крыму.

Список использованных источников

1. Булгаков С.Н. «Христианство и социальный вопрос»//Булгаков С.Н. Два града. СПб, РХГИ, 1997, т.1, с. 132.

2. Булгаков С.Н. Православие и социализм// Труды по социологии и теологии. Т.2.М., «Наука», 1997.С.566-568.

3. Булгаков С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. Философия имени. Икона и иконопочитание // Сочинения: В 2-х т. – Т. 2. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. – С. 13 – 240.

4. М.А. Колеров, Н. С. Плотников. Примечаний // Вехи; Из глубины. Сб. М., 1991. С. 560—561.

5. Филимонов С.Б. Интеллигенция в Крыму (1917-1920): поиски и находки источниковеда. Симферополь: ЧерноморПресс, 2006. – 232.

ПраздноваО.С.

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ТЕАТР США: ОТ ПОСЛЕВОЕННОГО КРИЗИСА К АВАНГАРДИЗМУ

Prazdnova O.S.

THE MUSICAL THEATRE OF THE USA: FROM POST-WAR CRISIS TO THE AVANT-GARDE

Abstract: In the modern Russian theatrical literature, the principal amount of researches devoted to Russian and European theater and at the same time, very small number of researchers interested in the history and development of American theater. This is really surprising, given the widespread active process of Westernization and cultural integration, which began in the second half of the XX century with the rapid development of the media and with the establishment of intercultural Western cultural values, which gradually began to spread around the world. The situation naturally touched theater and has contributed to the spread of American theatrical genres throughout. These are musical and rock opera: genres penetrated into Europe, Asia and even in the Soviet Union under the Iron Curtain, which have gained immense popularity and even today the musical recognized one of the most popular genres in the domestic public. However, given the growing interest in contemporary directors and actors to this genre, as well as an incredible number of such performances, the number of studies of the musical genre poorly.

This study focuses on the development of US musical theater in the postwar period. After World War II the American theater naturally underwent a crisis: deserted theaters, limited themes of the performances, financing deteriorated markedly. But at the same time, after a very short time, musical genre reached its dawn, which is surprising.

This study briefly examines the main historical events in the country in the postwar period, described the mood of the public. Also development of US culture is largely influenced by some social movements, for example such as McCarthyism. Due to its prohibitions led to the termination of work of many representatives of the arts, which is fundamentally limited by the number established in the works of this period. Also at this time there was an active interest Freudianism, which was reflected in the theater, and contributed to the creation of psychological performances.

The artistic level of performances decreased significantly, American theaters emptied, and were forced to seek a completely new approach to the viewer. The public now prefer modern music concerts and

cinema. Fortunately at this time theatre makers came up with the idea. Since the 60-ies of XX century happened the active development of popular culture, especially rock music made the widely spread and affected the consciousness of the youth, some theatrical figures have decided to bring it to the Broadway stage. In 1968 there was shown the musical "Hair" by Galt Mac Dermot, that its innovative approach has turned an idea of the American musical. It was then that there was a division of the American musical in two directions: the traditional and the avant-garde. This event, in fact, reflected in the US penetration of postmodern in the musical theater.

The article shows how these have evolved parallel to two directions: a musical could find a way to the public with traditional aesthetic views, and to the public, entirely subjected to mass culture. In addition, theater was closely connected with the cinema. Now musicals took as a basis the forgotten films and some films were based on the some musical, which was very convenient for both of the arts and not allowed to die famous works.

In the same period, in the masses has developed another idea - the idea of the Great Refusal of Herbert Marcuse, which is also mentioned in the study. It influenced on the staging of another scandalous and legendary musical "Jesus Christ - Superstar" by Andrew Lloyd Webber and Tim Rice, based on the Gospel and combines rock music and modern ideas. This musical reflects the whole essence of avant-garde trends in musical theater.

Also in the study has described the creative biography of the two most important figures of the American musical theater of postmodern time - Andrew Lloyd Webber and Stephen Sondheim, and also marked the most outstanding productions of musicals of the period under review.

Keywords: *musical theatre of the USA, musical, theatrical avant-garde, postmodern culture in the USA*

На сегодняшний день, как у режиссеров, так и у современной публики все ярче выражается тенденция увлечения синтетическими жанрами театрального искусства, которые в силу своей природы чаще всего представлены в музыкальных театрах. Наиболее популярными таковыми и в России, и за рубежом, являются мюзикл и рок-опера, зародившиеся в XX веке в США в период перехода от модерна к постмодерну. Однако в современной отечественной театроведческой литературе количество исследований, посвященных американскому театру лишь считанное число, что и определило актуальность данного исследования.

Объектом данного исследования является театральное искусство США второй половины XX века, предметом – жанр мюзикла в его контексте.

Цель исследования состоит в том, чтобы определить, как развивался музыкальный театр в США в эпоху постмодерна.

Исследование ставит перед собой следующие задачи:

1. Изучить историю театрального искусства США во второй половине XX века;
2. Определить значимые общественные движения и массовые настроения в стране в послевоенный период;
3. Выделить наиболее известные постановки музыкального театра в период эпохи постмодерна;
4. Проследить появление и дальнейшее проявление авангардизма в театральном искусстве США;
5. Ознакомиться с видными театральными деятелями американского театрального искусства XX века.

Для проведения исследования будут использоваться метод театроведческой реконструкции, а также исторический, аналитический, компаративный и библиографический методы.

Начнем с того, что в послевоенный период экономическая и культурная ситуация США была в крайне тяжелом состоянии в силу только что прошедшей крупнейшей в истории Второй мировой войны, что, естественно, наблюдалось и в других странах: негативное влияние сказалось повсеместно и во всех областях жизни человека. Американский театр охватил настоящий кризис: распалось неимоверное количество ранее популярных прогрессирующих малых театров. Сам по себе театр работал и в годы самой войны, чтобы поддерживать позитивное настроение и боевой дух охваченных ужасом людей, но использовал в частности постановки развлекательного характера, не смотря на влияние внешней ситуации и антифашистские настрои большинства. Таковыми были мюзиклы и комедии.

Период с 1945 по 1950 годы – это период напряженной политической ситуации: именно тогда началась холодная война с СССР, активно велась борьба с профсоюзами, партиями, коммунистически настроенными организациями и многими видными деятелями культуры. Последние зачастую выступали против правительства, критиковали его политику, сводившуюся к тому, чтобы лишь поддержать монополии в их стремлении сохранить свои невероятные прибыли военных лет, и именно поэтому подвергались жестоким обвинениям и наказаниям со стороны правительства.

Кроме того, в США появляется понятие маккартизм - движение в общественной жизни 1940-х-1950-х годов, для которого было характерно видимое обострение антикоммунистических настроений, выражающееся проведением политических репрессий против «антиамерикански настроенных» граждан. Именно в период активного развития этого движения большинство американских творческих деятелей либо примирилось с правящей идеологией, либо вовсе хранило молчание. Множество театральных деятелей данного периода были подвергнуты преследованиям или занесены в «черный список» маккартистов; в их числе такие композиторы и режиссеры, как Леонард Бернстайн, Жюль Дассен, Аарон Копленд, Артур Миллер. Из выдающихся актеров того времени в «черные списки» попали Бетти Гаррет, Ли Грант, Говард Да Сильва, Филипп Лееб, Зеро Мостел, Эдвард Г. Робинсон, Чарли Чаплин.

Кроме того, в театре в значительной степени наблюдалось увлечение фрейдизмом, суть которого заключалась в том, что все истоки конфликтов человека находятся в его психической сфере, а во фрейдистских пьесах человека рассматривали в частности, как биологическое существо, живущее по законам иррациональных инстинктов. Таковыми постановками являются «Страшная интерлюдия», «Траур – часть Электры» Юджина О'Нилла.

В целом заметно снизился художественный и идейный уровень театрального искусства США. Известный критик того периода Джон Гасснер отмечал, что в театре 1940 – 1950-х годов возобладали мотивы «подавления, отказа и перепевов» [13, 92]. Уолтер Керр охарактеризовал театральное искусство еще более точно: «Нет секрета в том, что американский театр потерял влияние на массовую аудиторию. Средний американец знает, что театр существует, хотя не совсем понимает, зачем и для чего… Посещение театра не освещает жизнь человека, не захватывает его воображение, не возбуждает его душу, не зажигает в нем новые страсти» [12]. Но эти критики в основном оценивали драматические постановки и на их фоне давали общую оценку состояния американского театра, позабыв об активном развитии развлекательных жанров.

Ведь именно в эти годы – годы подавления и угнетения – публика больше всего нуждалась в них. Драматические пьесы, трагедии, опера и балет ушли на второй план. Неудивительно, что театральные сцены послевоенного периода заполонили легкие по восприятию и полные оптимизма мюзиклы, которые в этот период достигли своего рассвета. В этот время значительно расширилась тематика жанра, авторы мюзиклов брали за основу как классические драмы, так и современные произведения, некоторые даже использовали киносценарии. Именно так из трилогии Марселя Паньоля о Мариусе получился мюзикл «Фанни», из «Пигмалиона» Бернарда Шоу — «Моя прекрасная леди», из «Ромео и Джульетты» Уильяма Шекспира — «Вестсайдская история», из драмы Юджина О'Нила «Анна Кристи» — «Новая девушка в городе» и так далее.

Художественный уровень постановок также повысился, заметно возросло количество талантливых режиссеров, которые зачастую брали на себя еще и функции композитора, хореографа и других участников постановочной труппы, а иногда даже выступали в роли сопродюсеров. Таковым примером является Джозеф Стайн, который в одно и то же время выступал в роли постановщика одного мюзикла, продюсером другого и композитором третьего. Среди подобных универсалов следует выделить Дж. М. Кохана, Франк Лёссера, К. Портера, Г. Роума, Э. Берлина и других. Знаменый хореограф и постановщик Джером Робинс в молодости увлекался игрой на рояле, писал картины и прозу, и когда у него спросили, не собирается ли он однажды единолично выступить режиссером мюзикла, написать либретто и музыку, он ответил, что его тщеславие вполне удовлетворяется режиссурой, но успех мюзикла во многом зависит от способности постановщика решать самые разные вопросы и в случае необходимости делать все самому [7, 35].

В 1960-е годы на подмостках бродвейских сцен появились несколько удивительных мюзиклов. Так большого успеха добился мюзикл "Смешная девчонка" Р. Л. Стайна, он же всемирно прославил Барбру Стрейзанд, которая потом в 1969 году была удостоена главной роли в экранизации великолепного бродвейского мюзикла "Хелло, Долли!" Д. Хермана. Поистине, театральным шедевром является и мюзикл "Кабаре" Д. Кандера, премьера которого состоялась в 1966 году. Мюзикл великолепно передал невероятную атмосферу Берлина тридцатых годов. Одним из

величайших мюзиклов 60-х годов признан "Скрипач на крыше" Джерри Бока, написанный на классический сюжет по мотивам "Тевье-молочника" Шолом-Алейхема. Эта постановка шла на сценах Бродвея практически 8 лет, что ранее казалось чем-то недостижимым.

Но, не смотря на такое количество успешных постановок, бродвейские театры по-прежнему пустели, ведь в 60-е годы происходило активное развитие массовой культуры. Именно так новые музыкальные направления (рок, диско и др.) набирали популярность благодаря хит-парадам и повсеместному проигрыванию, люди теперь шли на модные концерты, а песни из мюзиклов утрачивали прежнюю популярность. Бродвей постепенно терял своего зрителя, но вовремя некоторым театральным деятелям пришла идея: поскольку мюзикл - жанр синтетический, то почему бы не объединить саму театральную постановку с модными музыкальными жанрами?

Рок-музыку на мюзикловую сцену первым вынес Гальт Мак-Дермот в своем скандальном мюзикле "Волосы" (1968) (либретто Джерома Рэгни и Джеймса Рэдоу). В нем нашли отражение модные тогда идеи хиппи, тем самым постановка получила название «мюзикла первобытного американского лирического рока». Мюзикл представлял собою музыкально-театральное обозрение, в котором действовали обнаженные актеры и актрисы. «Авторы мюзикла намеренно эпатировали традиционную аудиторию и заигрывали с молодежью, наслаждаясь нарушением всех общепринятых табу... Сцены нудизма, песни, посвященные сексуальным извращениям, воспевание наркотиков, экстатически решенная сцена "всеобщей любви" — все это подавалось не просто, как "новая тема" в рамках старого жанра; нет, принципиальная новизна этой темы, проросшей из мифологии 1960-х годов, взрывала самый жанр изнутри. Презрев размеренную мелодичность старого мюзикла, новый закричал дурным голосом поп-музыки; то был вопль инстинкта, почти не опосредованный искусством...» [2, 209].

Мюзикл «Волосы» являлся первой до такой степени эпатажной постановкой и именно после его премьеры на Бродвее стали выделять два основных направления американского мюзикла. Одно — «авангардное», актуальное по своей проблематике и говорящее с аудиторией «передовым» языком рок и поп-музыки. Другое — консервативное, ориентированное преимущественно на развлекательность, на проверенные образцы и стиль предыдущих десятилетий [6, 50]. Однако публика в основном предпочитала традиционные постановки. Ни «Волосы», ни последовавшие за ними другие «голые шоу» не смогли соперничать в многолетней популярности с лучшими образцами традиционного мюзикла. Так, «Скрипач на крыше» установил на Бродвее рекорд непрерывной жизни спектакля, пройдя со дня премьеры 3242 раза подряд. Предыдущим рекордсменом среди музыкальных спектаклей была «Моя прекрасная леди» (2717), которая, в свою очередь, побила прежний рекорд «Оклахомы!» (2212). 2844 раза прошел на Бродвее мюзикл «Хелло, Долли!», 2328 — «Человек из Ламанчи». Но абсолютный рекорд американского театра был установлен мюзиклом «Романтики», поставленным вне Бродвея. К 1 июня 1978 года он был поставлен 7514 раз [6, 54].

К тому же, в отличие от традиционных, авангардные мюзиклы были довольно специфическими, они могли преподносить такие «сюрпризы», которые понятны далеко не каждому зрителю, затрагивать серьезные темы и рассматривать их совершенно, с другой стороны. Такие постановки предпочитала в основном молодежь или же просто люди с нетрадиционным мышлением.

В 1970-е годы, кроме расцвета рок и поп-музыки, значительное влияние на сознание людей, особенно молодежи, оказала идея «Великого отказа» Герберта Маркузе. Под ней понимался отказ от репрессивной цивилизации вместе со всеми ее ценностями; отказ от любого сотрудничества с существующими общественными институтами; борьба ради самой борьбы; разрыв «со всеми рутинными способами видеть, слышать, ощущать и познавать вещи» [9, 335].Г. Маркузе провозглашал «тотальную революцию» как переход от настоящего к будущему, между которыми нет связи. Как заявил Джерри Рубин, «международная молодежная революция начнет с массового разрушения авторитетов, с массового восстания, тотальной анархии в каждом институте западного мира» [3, 102].

Также следует отметить, что идея «Великого Отказа» нашла свое отражение в нравственных установках молодежи периода 60-х годов. Как подчеркивает Андрей Бычко, «из трех «программных» лозунгов, прозвучавших на гребне бунта («Все ложь», «Все долой», «Рай немедленно»), два первых носят характер отрицания... Те «положительные» конструктивные программы, которые были предложены молодежью в ходе протеста, в той или другой степени были тоже вариациями на темы отрицания» [3, 9]. Соответственно, именно в этих идеях молодежь могла найти оправдание своих бунтарских действий.

Тем не менее, в самом начале десятилетия непосредственно под воздействием Г. Маркузе и его идей появилось авангардное произведение, которое привлекло всеобщее внимание необычностью

темы и новаторской трактовкой жанра и ему стоит уделить отдельное внимание. Эта постановка общественно признана мюзиклом, но авторы назвали ее рок-оперой. Речь идет о постановке «Иисус Христос — суперзвезда» по мотивам Евангелия написали два англичанина Тим Райс (текст) и Эндрю Ллойд Уэббер (музыка). Сюжет рок-оперы основывается на евангельских повествованиях и охватывает период от въезда Иисуса в Иерусалим до его казни на Голгофе. Этот мюзикл по праву считается самым скандальным, т.к. он впервые затронул религиозную тему и выставил ее не под тем ракурсом, под которым ее увидели впервые. Успех оперы на самом деле был грандиозный. Еще до ее бродвейской премьеры, которая состоялась в октябре 1977 года, было продано 3 000 000 пластинок и 500 000 магнитофонных записей. Авторам и постановщикам пришлось выслушать обвинения в богохульстве.

Неудивительно, что мюзикл повлек негативные реакции у религиозных деятелей. «Такие авторы не способны создать ничего, что бы возвеличило Господа», пишет преподобный Эндрю Бинум («Tabernacle Baptist Church»). «Они не подлежат спасению, поскольку остаются глухи к голосу Бога. Христианину до́лжно держаться подальше от их антихристианского произведения» [8].Однако обычному зрителю этот мюзикл пришелся по вкусу своей новизной и необычным подходом к религии.

Постановку назвали рок-оперой, ведь по форме она уже не напоминала мюзикл из-за отсутствия разговорных диалогов, невероятной сложности музыкальных партитур и, естественно, благодаря полной модернизации классического сюжета путем максимального приближения к массовой современной эстрадной музыке.

Гораздо ближе к традициям жанра стоит мюзикл «Кордебалет» (1975), признанный крупнейшей бродвейской сенсацией этого десятилетия. Шоу, было показано 6 137 раз, получило множество наград, среди которых — 9 наград Тони, а также Пулитцеровская премия, а закрылось оно 28 апреля 1990 года.

В период 1970-х-1980-х годов также наблюдался значительный прирост негритянских трупп, чьи мюзиклы обычно были наполнены протестом и социальной критикой. Они нередко поднимали тему расовой дискриминации. Из известных таких постановок следует выделить «Пэрли» по пьесе Оливера Дэвиса, в которой показано ненасильственное сопротивление негров-рабов их белому плантатору. Известным является также мюзикл «Кипящий жженый сахар», главную роль в котором сыграла Жозефина Бейкер — популярная негритянская танцовщица и певица, а вместе с тем прославленная звезда французского мюзик-холла.

В 1970-1980-е гг. режиссеры активно начали ставить мюзиклы по мотивам кинофильмов. Кинофильм «В джазе только девушки» (американский прокат картины носит название «Некоторые любят погорячее») послужил основой мюзикла «Сахар» (1972) с музыкой Джозефа Стайна; фильм «Все о Еве» - основой мюзикла «Аплодисменты» (1970) с музыкой Чарльза Страуза; фильм «Улыбки одной ночи» - основной «Маленькой ночной музыки» (1973) Стивен Сондхайма. В этом же году Фредерик Лоу и Алан Джей Лернер создали сценическую версию ранее созданного ими музыкального фильма «Жижи». Однако ни один мюзикл не обрел той славы, которой достигли взятые за основу кинофильмы.

Теперь обратимся к двум значимым личностям американского искусства второй половины XX века и первыйиз них - Эндрю Ллойд Уэббер – один из самых знаменитых современных композиторов, работающих в сфере музыкального театра.

Карьера композитора началась еще в 1965 с момента начала его сотрудничества с Тимом Райсом и выхода их совместного мюзикла «Такие как мы». К сожалению, этот мюзикл так и не был поставлен, но именно тогда Уэббер решил, что его призвание – заниматься музыкой. Дальнейшая совместная работа Уэббера и Райса даровала миру такие удивительные музыкальные спектакли, как «Джозеф и его чудесные разноцветные одежды» (1968), «Иисус Христос-Суперзвезда» (1970), «Эвита» (1976). Немного позже, уже в 1977 году Уэббер принял решение основать свою собственную продюсерскую компанию «Really Useful Group», целью которой являлась постановка,как и своих собственных, так и произведений других авторов («Нанятый» (1984), «Бомбей мечтает» (2002)), а спустя некоторое время компания стала одной из самх влиятельных во всем Уэст-Энде; даже сегодня она является совладельцем многих театров, включая известный Королевский театр «Друри Лейн», «Лондонский Палладиум» и театр «Пэлэс». В период 80-х годов Уэббер порадовал зрителей другими своими удивительными и популярными шоу, в числе которых «Кошки» (1981), «Звездный экспресс» (1984) и «Призрак Оперы» (1986). Немного позже свет увидели и другие работы Уэббера: мюзиклы «Аспекты любви» (1989), «Бульвар Заходящего Солнца» (1993) и «Свистни по ветру» (1998),

«Прекрасная игра» (2000). А в сентябре 2004 года состоялась и премьера еще одного мюзикла, созданного на основе одноименного романа Уитки Коллинза «Женщина в белом».

Зачастую при создании своих произведений Уэббер обращался именно к классической музыке и именно так в 1985 году он создал «Реквием», который посвятил памяти своего отца. А чуть позднее сама запись была удостоена Грэмми под номинацией «Лучшая классическая композиция». Также композитор писал музыку к кинофильмам, в их числе "Сыщик" (1971) и "Досье Одесса" (1974).

Если подсчитать все награды Ллойд-Уэббера, то их порядка 20, включая самые престижные награды (премии Тони, Грэмми, награды Оливье, Оскар, Золотой Глобус, японская награда Премиум Империале, Международная Эмми и даже награды Общества Критиков за лучший мюзикл). В 1992 году композитору пожаловали рыцарское звание за выдающиеся заслуги в области искусства, а спустя пять лет присвоили титул лорда [11].

Эндрю Ллойд-Уэбберу удивительным образом удается соединять в своих произведениях абсолютно противоположные стили – рок и классику, создавать как оперетты, так и произведения в стиле рок-н-ролл или даже рэп. Он всегда идет в ногу со временем и при этом не теряет свой собственный уникальный стиль, и в этом его гениальность. А в дополнение композитор обладает высоким театральным вкусом и «чутьем» и умеет создавать сложнейшие оркестровки для своих произведений. Личность Ллойд-Уэббера является действительно значимой для американского музыкального театра конца XX века и количество его работ зашкаливает в сравнении с другими композиторами того периода.

Кроме Эндрю Ллойд-Уэбера отдельного внимания по праву заслуживает Стивен Сондхайм, которого признали живым классиком американского театра, ведь он кардинальным образом изменил форму бродвейского мюзикла, при этом продолжая и поддерживая традиции великий бродвейских предшественников.

Карьера Сондхайма началась с мюзикла «Вестсайдская история», премьера которого состоялась в 1957 году. Над постановкой он работал совместно с композитором Леонардом Бернстайном и хореографом Джеромом Роббинсом. Мюзикл являлся для него дебютом и добился довольного большого успеха. Немного позже в 1959 году свет увидел мюзикл «Джипси», где Сондхайм выступил в роли либреттиста. Основой для спектакля послужила жизненная история звезды бурлеска Розы Ли. Мюзикл собрал полные залы и мгновенно стал хитом сезона.

Спустя некоторое время Сондхайм решил попробовать себя и в роли композитора и так свет увидела его мюзикл «Забавная история, случившаяся по дороге на форум» (1962) по пьесе Плавта, который он создал совместно с Ларри Гелбартом и Бертом Шивилавом. Именно эта работа подарила композитору его первую премию Тони в 1963 году и выдержала 964 представления [11].

В семидесятых годах Сондхайм начал свое сотрудничество с известным бродвейским режиссером Хэллом Принсом и тогда его творчество достигло истинного рассвета. В этот период были поставлены мюзиклы «Компания», «Маленькая серенада» (1973), «Лягушки» (1974), «Тихоокеанские увертюры» (1976). Но позже команда Сондхайма и Принса распалась, и композитор начал работать совместно с режиссером Джеймсом Лапиным. Тогда они создали мюзикл «Воскресенье в парке с Джорджем» (1984), который в этом же году был отмечен Пулитцеровской премией.

Композитор написал музыку и песни к ряду кинофильмов: «Ставиский» (1974), «Семипроцентный раствор» (1976), «Красные» (1981 г), «Дик Трейси» (1990), «Клетка для птиц» (1996) и др. Его последней работой является мюзикл «Кураж» (2003).

Для творчества Сондхайма характерны новаторство и революционность, поиск новых выразительных форм и смелое экспериментирование с музыкальными стилями, текстами, сюжетами - фактически каждый его мюзикл расширяет рамки бродвейских шоу. Стивен Сондхайм внес значительный вклад в историю развития бродвейского мюзикла.

Из выдающихся постановок других авторов 80-х годов также следует выделить такие, как поставленные по мотивам кинофильмов мюзиклы «Сорок вторая улица» Гарри Уоррена (1981) и «Девять» Мори Йестона (1982); мюзикл о Холодной войне между Востоком и Западом «Шахматы» Бенни Андерсона и Тима Райса (1984) и бродвейское ревю-пародия «Запретный Бродвей» Джерарда Аллесандрини (1982).

Делая вывод можно отметить, что послевоенные годы хоть и были тяжелыми для театрального искусства США в целом, для жанра мюзикла они являлись действительно периодом рассвета. С развитием новых концепций и идей постмодернизма, средств массовой информации и технологий, мюзикл перешел на новый уровень, чтобы максимально сблизиться со зрителем.

Впоследствии произошло разделение стилей мюзикла на «традиционный» и «авангардный», что привнесло свои положительные изменения: тематика мюзикла заметно расширилась, у жанра появилось множество поклонников разных возрастных групп и социального происхождения, ведь теперь мюзикл мог подобрать свой язык практически для любого зрителя. Также в американском театральном искусстве раз и навсегда была решена проблема расовой дискриминации, «черные» актеры теперь приветствовались.

В период постмодерна мюзикл действительно предстал перед зрителем во всей своей красе и роскоши: постановки были необычайно зрелищными и богатыми и при этом, им удавалось выполнить свою главную цель – донести до зрителя общественно важные идеи и принципы. Мюзиклы теперь выполняли не только развлекательную функцию, но еще и познавательную, они воспитывали и направляли, утверждали и защищали такие общечеловеческие богатства, как нравственность, патриотизм, верность, сострадание, справедливость, любовь. Этот период, который пришелся в культуре на эпоху постмодерна и в корне перевернул общественное сознание, можно по праву назвать самым важным и продуктивным для развития жанра мюзикла.

Список использованных источников

1. Андрущенко Е. Мюзиклы Э. Ллойда-Уэббера конца 1960 - 1980-х годов // Е. Андрущенко. - Ростов н/Д.: РГК, 2007. - 242 с.
2. Бушуева С. Мюзикл. Искусство и массы в современном буржуазном обществе // С. Бушуева. - М.: Советский композитор, 1979. – 320 с.
3. Бычко А.К. Критический анализ философских концепций молодежного бунтарства // А.К. Бычко. – Киев: Вища школа, 1985. – 149 с.
4. Великие мюзиклы мира: справочное издание. - М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. - 704 с.
5. Журбин А. Эндрю-Ллойд Уэббер — композитор для театра / А. Журбин // Музыкальная жизнь. -№ 18. - М. 1988. - С. 6 - 8
6. Кампус Э. О мюзикле / пер. В. Самойлов. - Л.: Музыка, 1983. - 128 с.
7. Кигель А. Убийственная завершённость бродвейского мюзикла / А. Кигель // Музыкальная жизнь: Музыкальный критико-публицистический иллюстрированный журнал. - 2011. - № 5. - С. 35-37
8. Лис Л. Иисус Христос – суперзвезда: Новая жизнь современной популярной музыки / Информационное агентство Regnum. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://regnum.ru/news/2190749.html
9. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; Сост., предисл. В.Ю. Кузнецова.- М: ООО "Издательство АСТ", 2002. – 526 с.
10. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / Пер. с англ. Конашевич В. И. – Киев: Гос. б-ка Украины для юношества, 1995. – 352 с.
11. Мир мюзиклов «Musicalsworld» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://musicalworld.ws/musical.html.
12. Первушина Е. Касл: обратная сторона Жары. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://loveread.ec/read_book.php?id=49280&p=15
13. Смирнова Л.Н., Гальперина Г.А., Дятлева Г.В. Популярная история театра // Г. А. Гальперина. - М.: Мульти Медиа, 2008. – 1522 с.
14. Knapp Raymond. The American Musical and the Performance of Personal Identity. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009. P. 19.
15. The Cyber Encyclopedia of Musical Theatre, Film and Television [Electronic resource]. Access mode: http://www.musicals101.com
16. The World Encyclopedia of Contemporary Theatre: The Americas. — New York City: Routledge, 2000. — P. 394

Рогочая Г.П.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННАЯ ПУБЛИЧНАЯ ПОЛИТИКА: НА ПУТИ КОНСТРУИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ МИФОВ

Аннотация. *Современная публичная политика России наполнена мифологическими конструкциями не в меньшей степени, чем традиционные общества, и поэтому вполне объясним интерес политологов к проблемам мифологизации политики. Понятие «политическая мифология» в*

современном политологическом дискурсе часто обозначает довольно разные объекты исследования. С одной стороны, под политической мифологией часто подразумевают устойчивый феномен массового сознания и политической культуры. И в этом случае политический миф служит базисом или несущей конструкцией политических стереотипов. Миф создают устойчивые концепты массового сознания, а стереотипы выполняют операционную роль.

Modern public policy of Russia is filled with mythological designs, no less than traditional society, and it is therefore understandable the interest of scientists to the problems of mythologizing policy. The concept of "political mythology" in modern political discourse often refers to quite different objects of study. On the one hand, under the political mythology often involve the sustainable phenomenon of mass consciousness and political culture. In this case, a political myth is the basis or supporting structure of political stereotypes. Myth create sustainable concepts of mass consciousness, and stereotypes perform an operational role.

Массовая культура и массовое общество – феномены, возникшие в XX веке в результате фундаментальных изменений, затронувших все сферы человеческой жизни. Многие философы указывают на то, что именно технический прогресс стал причиной тотального «омассовления» всех сфер культуры, в том числе и политических процессов. Повышение уровня жизни, развитие коммуникационных технологий, доступность образования вызвали унифицирование ценностей и моделей поведения, а также их трансляцию и укоренение в общественном сознании и образе жизни. Информационное пространство приобретает мозаичную структуру, становится причудливой мозаикой, поражающей нас своими мировоззренческими и образными комбинациями. Об этом впервые упомянул в своих трудах канадский философ Маршалл МакЛюен, один из самых известных теоретиков массовой культуры. Свой анализ он начал со средств массовой информации – именно они, по его мнению, подавая свои материалы в мозаичной форме, изменили восприятие целых поколений и сделали его типовым.

В культурологической и философской среде принято придавать феномену массового общества и свойственной ему массовой культуре отрицательное значение. И в подтверждение этому можно привести примеры множества негативных факторов влияния массовой культуры на массовое сознание. Прежде всего, упоминается отрыв от фундаментальных культурных традиций и замещение их на массовые поведенческие и идеологические тенденции, проводником которых становится все информационное пространство вокруг каждого индивида. Естественно, такая система порождает идеальные условия для всевозможных манипуляций массовым сознанием. Технологии рекламы и политической пропаганды получают возможность беспрепятственно развиваться, а коммерциализация массовой культуры придает ей совершенно новое качество продукта, услуги, товара.

Так как проблематика массовой культуры и массового общества слишком обширна, в данной работе эти темы будут рассмотрены только на срезе взаимодействия с политической сферой жизни общества. Более конкретно интересующую меня область можно обозначить как применение политтехнологических практик, функционирование которых возможно только благодаря существованию массовой культуры.

Современная публичная политика России наполнена мифологическими конструкциями не в меньшей степени, чем традиционные общества, и поэтому вполне объясним интерес политологов к проблемам мифологизации политики. Понятие «политическая мифология» в современном политологическом дискурсе часто обозначает довольно разные объекты исследования. С одной стороны, под политической мифологией часто подразумевают устойчивый феномен массового сознания и политической культуры. И в этом случае политический миф служит базисом или несущей конструкцией политических стереотипов. Миф создают устойчивые концепты массового сознания, а стереотипы выполняют операционную роль. По мнению Васильевой Т.Е.: «Функциональное поле стереотипов - граница сознательного и бессознательного, формирующихся психологических структур восприятия, тогда как культурные традиции, обычаи, мифы и т.п. являются объективированными, чаще всего осознанными, результатами такого формирования, закрепляемого рационализированными (идеологическими, политическими, концептуальными) или иррационализированными (художественно-поэтизированным и мистически-религиозными) способами и средствами, в которых заинтересовано (либо не заинтересовано) общество» [1, 334-366]. Именно в мифологемах стереотипы заимствуют архитепический опыт коллективного

безсознательного, иерархиезируют и классификацию социальную и политическую действительность, вырабатывают ориентиры и ценности, предписывающее, как вести себя в обществе.

С другой стороны, в настоящее время, в силу отсутствия синкретической научной картины мира мифы выполняют функцию исторической рефлексии социумами и индивидами все более и более емких формул, определяющих суть политики, смысл ее ценностей, истинность или ложность ее идейных мотиваций. В политических мифах современности выражается стремление общества преодолеть атомарность и расколотость и обрести некое символическое единство. XX век принято называть веком господства идеологий, обеспечивавших различным обществам это символическое единство. В рамках функционального подхода, предложенного А. Малиновским миф, как и идеологию можно рассматривать в качестве социального института, выполняющего определенный набор социальных функций. В периоды, когда рушатся рационально-объяснительные модели и прагматические конструкции происходит оживление мифотворческих способностей человеческого сознания, миф благодаря своим онтологическим характеристикам (цикличности, целостности, аксиологичности, наличию устойчивых стереотипов и т.д.) способствует восстановлению устойчивой социальной идентичности благодаря присущему ему от природы качеству – способности создавать целостную картину мира. Социально-политический миф в силу наличия в нем символического компонента позволяет придать политическим процессам качество духовно-нравственного измерения. Социально-политический миф тем более значим, поскольку любые общественные явления соотнесены с ценностями символического содержания и чем сложнее переживаемые современным миром процессы, тем острее потребность выразить их через некие архитипические символы. Сегодня социально-политический миф может выполнить целый ряд функций: аксиологическую, коммуникативную, интегративную, компенсаторскую. Но при этом нельзя забывать, что, по-выражению К.Г. Юнга, «в каждом архетипе содержится высшее и низшее, злое и доброе; поэтому он способен приводить к диаметрально противоположным результатам» [4, 244]. Для публичной политики миф – это, прежде всего, инструментальное использование символической и смысловой реальности, обслуживающее выживание социальной общности и созданной для нее социальной утопии и основанной на ней идеологии. Особенностью современного политического мифа стало, по выражению немецкого философа Э. Кассирера, создание «техники производства» новых мифов. Уже не только бессознательное, но и политические технологи создают новые мифы. В работе «Техника современных политических мифов» он говорит о целенаправленном создании мифов как средстве манипуляции массовым сознанием в политических целях. Он отмечает: «миф всегда трактовался как результат бессознательной деятельности и как продукт свободной игры воображения. Но здесь миф создается в соответствии с планом. Новые политические мифы не возникают спонтанно, они не являются диким плодом необузданного воображения. Напротив, они представляют собой искусственные творения, созданные умелыми и ловкими «мастерами». Нашему 20 веку - великой эпохе технической цивилизации суждено было создать и новую технику мифа, поскольку мифы могут создаваться точно так же, и в соответствии с теми же правилами, как и любое другое современное оружие, будь то пулеметы или самолеты. Это новый момент, имеющий принципиальное значение. Он изменит всю нашу социальную жизнь» [13].

В основе каждого политического мифа, как продукта современных политических технологий, лежит концепция символического понимания действительности. Основанная на мифе идеология - способ поставить архетип на службу задачам сегодняшнего дня. Сегодня воплощение мифа возможно преимущественно в политике, где есть группы людей, способных не только породить миф, но и принять его в качестве основы политической программы.

В политической мифологии постсоветской России как специфической виртуальной системе причудливо переплелись мифы и утопии, идеологии и технологии, что создает определенные сложности для отражения и понимания политических процессов, идущих в стране. В России период 80-90-х гг. XX века стал этапом крушения старых и рождения новых политических мифов, развенчанием социальных утопий и возрождением идеологий, в большей степени соответствующих реалиям времени. Изменение политической системы и демократизация общественной жизни способствовали возрождению таких идеологий, как либерализм, консерватизм, радикальные политические течения. Однако в последнее десятилетие новым идеологиям не удалось полностью заполнить образовавшийся после крушения коммунистической идеологической монополии духовный и психологический вакуум, что отразилось в тенденциях деидеологизации и широкого применения политических и информационных технологий.

Среди поиска возможных идеологических альтернатив, особого внимания для исследователей заслуживает изучение религиозного фактора в политических идеологиях или даже шире:

использование религии в качестве политической идеологии. По своим мобилизационным возможностям ни одна идеология не может соперничать с религией, поскольку религия обращается к глубинным основаниям человеческого сознания. К тому же любая религия содержит в своей проповеди социальный компонент, ориентированный на социальные ожидания своих последователей. Чем сильнее представлен этот компонент, тем больший мобилизационный потенциал у данной религии. Этим во многом объясняется восстребованность политического ислама и политизация православия. По мнению А.А. Игнатенко, директора института «Политики и религии» происходит "исламизация политики" и "политизация ислама: любое политическое действие, если не эксплицитно, то имплицитно соотносится с этим вероучением, а само оно во всё большей степени превращается в политическую доктрину. Подкреплять свою внутреннюю и внешнюю политику догмами религии старается подавляющее большинство правящих режимов стран Востока. Сотрудничающие с государством религиозные деятели отыскивают развёрнутые догматические обоснования политических лозунгов. Нередко находящиеся в оппозиции к правительству религиозно-политические организации выступают с собственными программами переустройства общества на принципах ислама [2, 210]. Все это свидетельствует о возрастании религиозного фактора в современном политическом процессе и об использовании религии в качестве религиозной идеологии. Что касается православия, то, по мнению А.Митрофановой, «возможность появления в России национальной идеологии, основанной на православии и других традиционных религиях, вполне реальна. Нынешняя власть прилагает немало интеллектуальных и политических усилий по созданию собственной версии гражданской религии. Однако государство использует в своих целях не религию вообще, а конкретные религиозные организации, которые вносят вклад в пропаганду и легитимацию официального проекта строительства национальной идеологии. Помимо официального проекта гражданской религии, на наш взгляд, сегодня существует несколько версий политического православия: политический фундаментализм, панславизм, неоевразийство, православный коммунизм и национализм» [8].

Это важно при учёте анализа политической коммуникации. РПЦ оказывает значительное влияние на политический процесс в современной России, формируя мировоззрение и социальные установки у населения, которые проявляются в политическом поведении граждан. В наше время РПЦ может легитимизировать или не легитимизировать политических субъектов, степень её политического влияния растёт. Общая технология глобального, общегосударственного манипулирования обычно основывается на попытке повлиять на человека по каналам, которые менее всего контролируются осознанно, и таким образом внедрить в массовое сознание социально-политические мифы - иллюзорные идеи, утверждающие определенные ценности и нормы и воспринимаемые преимущественно на веру, без рационального, критического осмысления.

В последнее время прослеживается тенденция использования религиозной риторики и символики в ходе избирательных компаний, особенно актуально это для постсоветского пространства. Выборы особенно показательны для исследований политических манипуляций и политических мифов потому, что в период агитационных кампаний мобилизуются все манипулятивные ресурсы. В конце XX века миф превратился в одно из эффективных средств политического воздействия, это обусловлено в первую очередь изменением структуры общества, его массовым характером и тенденциями глобализации, информатизации и демократизации, приведшими к глубоким изменениям в культурной, технологической и социально-политической сферах жизни общества. Эти изменения характеризуются широким применением информационно-коммуникативных технологий во всех областях общественной жизни. Мифологический ресурс является неотъемлемым компонентом современных избирательных кампаний, представленный набором определенных политических мифологем. Их использование, позволяет сделать электоральный процесс более управляемым и прогнозируемым. К тому же мифы обладают колоссальными возможностями для манипулирования общественным сознанием.

Совокупность типологических и структурных характеристик политического мифа накладывает отпечаток на характер и особенности протекания избирательной кампании.

Избирательные мифологемы представляют собой технологический инструмент, содержащий систему средств, способов и форм решения задач избирательной кампании. Этот инструмент позволяет решить несколько задач. С одной стороны, обеспечить преемственность, посредством архитипических символов политической культуры целостность и последовательность электорального процесса. С другой стороны, политический миф в избирательной компании, представляет собой набортехнологий, позволяющих кандидату добиться оптимального воздействия на избирателей для достижения целей избирательной кампании.

Политический миф как технологический продукт, явление современное. Несмотря на то, что политический миф как социокультурное явление, имеет длительную историю, его технологическое освоение и использование началось только в XX веке. Для того, чтобы политический миф функционировал в качестве технологического продукта необходимы следующие предпосылки:

Во-первых, необходимым условием и фактором конструирования и тиражирования политических мифологем является наличие в обществе коллективного массового сознания. Появление коллективного массового сознания связано с определенным этапом развития современного общества. А именно, с появлением массовой культуры и массового человека, на это указывали в своих сочинениях Г. Лебон, Ф. Ницше, Ф. Ортега-и-Гассет [5].

Вторым фактором, определяющим социальную потребность в появлении внедрении в массовое сознание политических мифологем, является политический, экономический и социокультурный кризис. Кризисные периоды развития общества чреваты сломом всех устоявшихся моделей взаимодействия как в политике и экономике, так и в других сферах социальной жизни. В периоды, когда рушатся общепринятые модели взаимодействия и устоявшиеся правила игры, происходит дезинтеграция всей системы отношений, политический миф призван структурировать институциональное пространство. В этом случае политический миф выполняет функцию адаптации общественного сознания к новой реальности, моделируя эту реальность в упрощенном виде. Посредством политического мифа, окружающая действительность в целом, и политическая, в частности, становятся понятными и доступными каждому. Е. Малкин и Е. Сучков пишут, что в критические и переломные моменты истории люди готовы поверить всему, что соответствует их ожиданиям [8]. И сила мифа как раз и заключается в том, что он всю сложность и многомерность бытия сводит к простым и знакомым сюжетам. Благодаря этому, миф способен овладевать сознанием и мышлением людей.

Еще одним фактором, обуславливающим появление политического мифа в кризисные периоды общественного развития, является социально психологическая потребность в появлении «Героя-Спасителя». Именно на социальном архетипе героя выстраивают свои политические мифе политические технологи в избирательных компаниях. Потребность в «Герое» проявляется как следствие общественно-политического кризиса. В периоды смуты, когда сознание большей части населения находится в состоянии фрустрации, в обществе четко ощущается потребность в политическом лидере, который смог бы стабилизировать ситуацию и вывести страну из кризиса.Еще Г. Лебон и Ж. Тард , оценивая поведение человека в толпе, отмечали, что ролевая функция лидера является как бы слепком спотребностей толпы. Масса выделяет из своей среды нестолько самого умного, знающего, предприимчивого человека, сколько такого, который будет способен управлять ею, — во главе толпы обычно встает человек, способный воздействовать на эмоции людей, создающий мифы иутверждающий их через механизмы подражания иэмоционального заражения, толкающий толпу кдействию. Точно так же ивыбор избирателя существенно зависит отего подсознания. А в этой области основное знаковое поле принадлежит символам, мифам иархетипам, «своего рода формальным схемам... которые в символической форме отражают бессознательно оформленный культурный опыт человеческого рода» [3].

История показывает, что на волне кризисных ситуаций в мире очень часто устанавливались тоталитарные режимы. Собственно, тоталитаризм и явился исторически первой формой политического строя, положившей миф в основу государственного устройства. Соответственно, в рамках тоталитаризма и возникли первые технологии по производству и распространению политических мифов. Мифы составляют фундамент всей иллюзорной картины мира, создаваемой манипуляторами. К тому же политический миф качественно меняет природу политической коммуникации. Коммуникация из убеждающей, становиться внушающей. Технологии, используемые внушающей коммуникацией не всегда безопасны для массового сознания. Они могут способствовать созданию депрессивных настроений в обществе, росту эсхатологических ожиданий, а зачастую и синдромов массового социального психоза.

В связи с этим изучение структуры, функций и методов использования социальных, культурных и политических мифов, а также способов их возможной дезактивации и демифологизации становится значимым для обеспечения социального консенсуса.

Противопоставить такого рода манипулятивному воздействию можно только практику рационального выбора посредством формализованных процедур и изменение институциональной среды российского общества. Институциализация понимаемая как процесс социально-политического конструирования специфического набора норм и правил, определяющий практику деятельности и

взаимодействия внутри социума, позволяет сделать социально-политическое пространство более структурированным, а, следовательно, и более рационально-предсказуемым.

Список использованных источников

1.Васильева Т. Е. Стереотипы в общественном сознании // Реклама: внушение и манипуляция. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2001.С. 334-366.

2.Игнатенко А.А. Исламские концепции социально-экономического развития: Ближний и Средний Восток. В сб.:Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. - М.,1985, с. 210.

3.Ионов И.Н. Историческое бессознательное и политический миф // Современная политическая мифология. Содержание и механизмы функционирования. М., 1996. с.10.

4.Карл Густав Юнг «Архетип и символ», М, Renaissance, 1991. С.244.

5.Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.

6.Липман У. Общественное мнение. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004.

7.Малкин Е., Сучков Е. М.: Русская панорама, 2006. – 680с.

8.Митрофанова А., Политическое православие, как создается новый национальный продукт //http://www.politjournal.ru/preview.php?action=Articles&dirid=156&tek=4861&issue=139 30.01.2013

9.Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. М., 1990.

10. Ортега-и-Гасет. Восстание масс. М., 1989.

11.Ослон А. Уолтер Липпман о стереотипах: выписки из книги «Общественное мнение» // Социальная реальность. Журнал социологических наблюдений и сообщений.2006, №4.

12.Щербинина Н.Г. Политический миф России: Курс лекций. – 2-е изд., - Томск, Изд-во Том. Ун-та, 2002. – 98 с.

13.Э. Кассирер / Техника современных политических мифов /http://virmk.narod.ru/U-DISCIPLINA/U-posob/Kassirer.htm

Ромащенко А.А.

ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО И ПУСТОТА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ПОНИМАНИИ ИСТИНЫ М. ХАЙДЕГГЕРА

Аннотация.*В статье затрагивается вопрос о полноте смысла в современном мире языкового выражения реальности на примере поэтического творчества. Основной идеей статьи является попытка сопоставления понятия истины и экзистенциальных понятий: страх, ничто и пустота в понимании М. Хайдеггера. Указывается на наличие двух подходов к пониманию истины в философии Хайдеггера: классический подход соответствия знания и предмета познания, а также экзистенциальный подход – истина как оппозиция открытости и сокрытости.*

Ключевые слова: *слово, поэзия, бытие, сущее, пустота, ничто, страх, экзистенция, М. Хайдеггер.*

Summary: *The article raises the question of the completeness of meaning in the modern world of linguistic expression of reality as an example of poetic creativity. The main idea of the article is an attempt to compare the concept of truth and existential concepts: fear, nothing and emptiness in understanding Heidegger. It indicates the presence of the two approaches to the understanding of truth in Heidegger: the classic approach of the relevant knowledge and knowledge of the object, as well as existential approach - the truth in opposition to openness and concealment.*

Keywords: *word, poetry, being, existence, emptiness, nothingness, fear, existence,M. Heidegger.*

В своей речи, в слове и языке человек не только выражает свои чувства и эмоции по поводу происходящих событий в окружающем его мире, но в слове, в речи воплощается все, что человек успел узнать о мире, природе, Вселенной. Более того, именно словом и языком в целом, как кажется, человек пытается дополнить мир, обогатить действительность, построить на основе речи дополнительное измерение человеческой реальности. Поэтому в данном случае можно говорить о том, что человек живет не столько в мире вещей, сколько в мире языка, он окружен не материальными предметами, а понятиями и словами.

Такая ситуация становится еще более актуальной в контексте так называемой постнеклассической научной картины мира, где в частности в рамках философской картины мира начиная с середины XIX начинают происходить коренные изменения. На смену философии тождества (где субъект познания – то есть «Я» – непосредственно соприкасался с объектом познания)

пришла философия, в которой заложена важная интенция, заключающаяся в поиске и идентификации различий и отличий человека и мира – то есть философия различия. Тем самым в современной философии между субъектом (человеком) и миром как объектом познания и практики пролегла бездна. Для философии это бездна языка, для экономики – это бездна трудовых отношений (в данном случае можно вспомнить Маркса), для биологии – это теория эволюции и изменчивости. Названные формы научного познания становятся своеобразными мостиками между человеком и миром, медиаторами, которые в полной мере обладают потенцией к формированию собственно горизонта мира. Например, та или иная доминирующая на данный момент научная теория или гипотеза, в какой-то мере объясняющая своеобразие развития тех или иных природных форм, на самом деле не просто объясняет эти формы, она их, можно сказать, конституирует, очерчивает горизонт их существования.

В данной статье речь пойдет о языке как одной из главных форм философской рефлексии XX века.

Философия с древнейших времен нацелена на поиск истины. Истина философии тождества раскрывалась в горизонте совпадения знания и действительности. Истина же современной философии – это истина языка, истина всевозможных языковых практик, то есть язык для современной философии – это горизонт истины. А сама истина в такой перспективе понимается по-разному: либо как истина познания и науки, где горизонт математического, количественного описания какого-либо явления конституирует само это явление; либо истина бытия человека, его существования, экзистенции, где акт самосознания приводит человека к истине бытия. Тем самым язык истины современной философии, как это видно, разнообразен. Даже в том случае, когда мы говорим об истине в экзистенциальном ее понимании, мы имеем в виду совершенно разные по виду языки: это может быть и язык психоанализа, обращенный к существу человека как бы извне, из глубин его бессознательного бытия; это и язык поэтического творчества, который в своеобразном манере оповещает нас о присутствии чего-то потаенного, но нуждающегося в существенном осмыслении. Каковы формы и границы истины в поэтическом языке, и что существенным образом отличает язык поэзии от иных форм вербального выражения?

Язык, слово и речь, играющие первостепенную роль в процессе конструирования и конституирования мира, делают это по определенным правилам. От исполнения этих правил во многом зависит так же форма и конечный результат построения реальности. В данном случае уместно вспомнить слова М. Хайдеггера о том, что «язык – это дом бытия». В этой фразе великого немецкого философа XX века в концентрированном виде содержится одна из важнейших форм философского понимания и осмысления отношений человека и мира. Язык является домом бытия потому, что бытие сущего для Хайдеггера, по крайней мере, может быть описано в языке. Только не в повседневном, обычном языке, а в особенном, в том языке, который способен выразить истину бытия через так называемую «алетею», то есть открытость чего-то потаенного: «Истина подразумевает сущность истинного. Мы мыслим истину, вспоминая греческое слово. Αληϑεια означает несокрытость сущего» [2, 131]. Иными словами, согласно Хайдеггеру, таким языком, который бы содержал в себе способность открывать истину бытия, является поэтический язык как один из видов более широкого явления – художественного творчества в целом, которое как раз, по мысли Хайдеггера, и способно для человека открыть истину бытия: «Художественное творение раскрывает присущим ему способом бытие сущего. В творении совершается это раскрытие-обнаружение, то есть истина сущего. В художественном творении истина сущего полагает себя в творение. Искусство есть такое полагание истины в творение» [2, 157].

С одной стороны, человек описывает мир, опираясь на требования информативности и полноты описываемого предмета. В данном случае мы можем говорить о риторике и прозе, которые как раз и следуют правилу обобщения и количественного подхода. С другой стороны, человек описывает мир не понятийно, а чувственно, и слова в таком описании играют роль исключительно инструментальную или переменную; то есть они, в конечном счете, могут ничего и не значить сами по себе, то есть слова в данном случае могут лишь играть роль или выполнять функцию границы, сдерживающей эмоции человека, очерчивающие круг экзистенциально-чувственного переживания. Таким внепонятийным, допредикативным способом конструирования реальности и является поэзия. Необходимо разобраться в обоих способах.

Следуя за Аристотелем, можно указать на то, что риторика как наука, изучающая искусство речи и правильность ее построения, предназначена для нахождения способов убеждения оппонента в споре. Проза как основная форма риторики далека от размерности речи, она эксплицирующа и

тяготеет к конкретной форме выражения смысла. Основная отличительная черта прозы – это ее сугубая информативность. И чем большая информативность присуща прозе, тем более научной и строгой она кажется. Проза – это не силлабо-тоническая и в целом речь, не имеющая размерности, по мнению древнегреческого философа. Проза по природе скорее эксплицированна и конкретна; ее задача заключается в информативности языка. В конечном счете, риторика и проза направлена на доказуемость, убеждение и действие.

Другим, вполне противоположным прозе, правилом построения речи, как было показано, может выступать поэтическое слово, в котором количественный подход не всегда оправдывает себя и в котором информативность слова или языка является не целью, а лишь средством выражения истины бытия. Основой поэзии является, таким образом, не качественность, а ритм и мера (следуя за Аристотелем).

Поэзия ориентирована на описание мира посредством чувственного-образного, эмоционального и в целом экзистенциального вдохновения. Она, в отличие от прозы, влияет на человека незаметно, украдкой. Поэзия бросает нас в некоторую целостность, а проза – это представление целого посредством манифестации элемента и части. Смысл поэзии, в отличие от риторики и прозы, скрыт от нас, для поэзии важнее произнесение слова, а не само слово. Поэзия не обращается к основному смыслу слова. Отдельному слову, его смыслу, не придается значения, важнее целостное представление.

Смысл поэтического слова в отличие от риторики, таким образом, всегда находится как бы за рамками самого слова. Ритм и мера в поэзии являются результатом чередования звука и тишины, слова и молчания, они получаются благодаря наличию своеобразных пустот в стихотворении. Пустоты в рамках поэтического слова – молчание, тишина и производимая ими интонация – образуют смысловое содержание поэтического слова. Поэзия не обращается к основному смыслу слова; слово в поэзии предстает перед нами неузнанным образом, где отдельному слову не придается особой ценности, большую значимость приобретает цельность представления о мире в поэтическом слове.

Какова конкретная роль пустот в стихе? Как нам определить значимость пустоты и ее значение в поэтическом слове?

Пусто́ты в поэзии схожи с ролью ничто в статье М. Хайдеггера «Что такое метафизика», где сущее мира (смысл стихотворения в данном случае) открывается для человека через чувство страха (ужаса от осознания зловещей пустоты, небытия), который, в свою очередь, отсылает к смерти и ничто.

Немецкий мыслитель отождествляет пустоту и ничто с чувством ужаса, которое испытывает человек при столкновении с такими понятиями, как «смерть», «небытие» и, конечно, «ничто». Хайдеггер задается вопросом: «Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?». Иными словами, немецкий философ через понятие «ничто» пытается понять сущее или «нечто». Нечто можно определить от противного, то есть через «ничто». Как почувствовать «ничто»? Хайдеггер отвечает на этот вопрос: «Это может происходить и действительно происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения, — в фундаментальном настроении ужаса. Под «ужасом» мы понимаем здесь не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости… Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе «земля уходит из-под ног». Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом…»[3, 20-21]. В данном случае видно, как Хайдеггер особыми понятиями, на уровне эмоций, пытается донести до нас идею о внерациональном статусе ничто. Ничто у него выступает как условие понимания сущего. Только после выдвижения, как говорит Хайдеггер, в ничто, можно начинать говорить и о бытии сущем, так как «ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто» [3, 23].

Та же ситуация, тот же подход, как нам кажется, наблюдается и в поэзии, где смысл слова заключен не в самом слове, в его фактичности, а в том, что находится буквально между слов, в пустоте, которая в своей целостности, действительно, может вызывать ужас, который и приводит к осознанию смысла поэзии. Иными словами, поэзия напрямую зависит от способа произнесения слов. Если мы будем произносить поэтическое слово без ритма, выражения, без пауз, то есть без пустот, пренебрегая ими, у нас получится риторика. Однако, в обратном случае, если мы откажемся от слов вообще, наступит молчание, ужас, который сам по себе не имеет смысла. Вот, что Хайдеггер говорит

об ужасе ничто самом по себе: «Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение…» [3, 20-21].

Поэзия, таким образом, должна идти средним путем или, как говорит Аристотель, придерживаться «золотой середины»: не молчать о мире, с одной стороны; и не претерпевать избыток слов, которые могут затмить смысл сказанного.

Таким образом, пустота в поэзии представляет собой форму смыслообразования стихотворения, контур, формирующий смысл сказанного, а, соответственно, и саму реальность.

Более того, центральным элементом хайдеггеровского понимания смысла и истины бытия становится особое понимание самой истины. Хайдеггер в своем творчестве стремится преодолеть классическое понимание истины как соответствия знания и действительности, предмета и высказывания об этом предмете (veritasestadaequatioreietintellectus), то есть понимание истины через бинарную оппозицию субъекта и объекта, и сформировать новое экзистенциально-чувственное понимание истины, в котором на первый план выступают такие понятия, как открытость, экзистенциал, «алетейя», то есть понятия, которые обращены к самому человеку, к его способности воспринимать истину. В своих работах «он осуществляет превращение познавательных методов через понимание в специфически человеческое отношение к действительности» [1, 166]. Центральным ядром такого понимания истины становятся такие новые оппозиции, как открытое – сокрытое, тайна – непотаенность, свет – тьма: «истина как алетейя, открытость – еще не полная сущность истины. Для истины в хайдеггеровском понимании необходима не-истина, сокрытость. Полное понимание истины включает в себя разрешение антитез: истина – свобода, открытость – сокрытость, тайна – непотаенность, истина – подлинная не-истина» [1, 168].

Тем самым, преодолевая оппозициональность субъекта и объекта как инструментов познавательного акта, свойственного, прежде всего, для научного мышления, Хайдеггер настаивает на том, что истина находится как бы между оппозициями открытости и сокрытости, то есть в «просвете» между эти явлениями. Таким «просветом» и становится человек (его экзистенция): «Человек – луч, высвечивающий истину, форма его определяет форму истины, а сама истина – это «просвет» между «тайной» и ее «забвением». [1, 166]. Иными словами, научная истина – это истина классического научного рационализма, которая как бы скользит по поверхности рассудочно-риторического описания действительности, а истина философии – это истина экзистенциально-личностная, открывающая истину бытия через ее сокрытие в художественно-образном мышлении и творчестве, в том числе и в поэтическом слове, в котором благодаря наличию пустот между словами, обнаруживается как бы просвет между открытым и сокрытым.

Список использованных источников

1. Лукманова Р.Х., Столетов А.И. Проблема истины в философии Хайдеггера // Философия и общество. № 4. 2008. С. 166-174.

2. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Хайдеггер М. Исток художественного творения. Избранные работы разных лет;пер. с нем. Михайлова А.В. — М.: Академический Проект, 2008.

3. Хайдеггер М. Что такое метафизика / Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления; сост., пер. с нем. и комм. В.В. Бибихина. — М.: Республика, 1993.

Ромащенко М.А.

ОБРАЗ ГЕРОЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. *Статья посвящена интерпретации феномена героя как объекта философской рефлексии. Автор утверждает, что применение метода герменевтики позволит интерпретировать феномен героя не в качестве идеологической формы или культурного образца, а определить героический способ бытия как выхода из повседневности, как становление творческого бытия. В этом смысле феномен героя раскрывает свои онтологические основания, берущие начало в древнегреческой философской мысли. В статье феномен героя представлен как экзистенциальное содержание традиции, возможность ее живого переживания.*

Ключевые слова: *герой, герменевтика, предрассудок, традиция, интерпретация.*

Article is devoted to interpretation of a phenomenon of the hero as object of a philosophical reflection. The author claims that application of a method of a hermeneutics will allow to interpret the hero's phenomenon not as an ideological form or a cultural sample, and to define a heroic way of life as getting out

of daily occurrence as formation of creative life. In this sense, the phenomenon of the hero reveals its ontological foundations, originating in ancient Greek philosophy. The phenomenon of the hero is presented in article as the existential content of tradition, a possibility of her live experience.

Предрассудок – феномен, который впервые впускает мыслительную способность в сознание. Все то, что формирует горизонтом наше мышление, предстоит любой рассудочной деятельности, являясь, таким образом, корнем человеческого познания. Предрассудок ухватывает то поле несбывшегося, которое для ощущения временности человека есть и прошлое, и будущее. В этом явлении содержится все то, что стоит до рассудочной, а тем более до рациональной деятельности. Человеческое существо определяет для себя предрассудочность своего сознания как первую живую бытийственную связь, которая именно онтологически, а не социально полагает его отношения с миром, обществом, семьей и Другим.

Герменевтический метод дает нам возможность усмотреть корень предрассудочности нашего мышления. Как пишет Г.Г. Гадамер: «Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия»[1, 329].

Предрассудок дает процессуальность историчности самого сознания, не допуская холостого хода его саморефлексии. Все, что может быть понято человеком из его исторического бытия, впервые и проявляет себя через предрассудок.

Предрассудочность нашего мышления указывает на невозможность познания вне традиции. Традиция создает непрерывный диалог интерпретаций. Сущность традиции заключается в преемственности, которая позволяет наследовать интерпретацию предыдущей исторической эпохи, нагружая тем самым его новыми смыслами. Это смыслообразование делает традицию не фиксированной и исключительно нормативной, а живой и целостной. Сознание погружено в традицию подобно дереву, погруженному корнями в питающую его почву. Это то, с чем и о чем мы впервые начинаем говорить. Другими словами, предрассудочные для нас смыслы, предлагаемые нам традицией, впервые запускают процесс понимания.

Следуя по пути традиции, человеческое сознание через саму эту традицию конституирует для себя возможность и актуальность Другого. Другой становится открытым нам через авторитет, который и сам выступает как голос Другого, требующий понимания[3, 47-67]. Ребенок впервые слышит настойчивый голос Другого, возможно противоречащий его собственным стремлениям и желаниям, именно в авторитете, полагающим правила для него.

Традиция – это возможность диалога, каким бы ни был его результат: преодоление этой традиции или дальнейшее погружение в нее. Герменевтика предлагает метод, который позволил бы выстроить диалог между Я и Другим и диалог этот выстраивается как открытый исторический процесс.

Герменевтический метод не заставляет идентифицировать себя с Другим или с традицией, через которую говорит Другой. Он позволяет поставить себя на место Другого, погружаясь в традицию. Герменевтическое понимание – это не реконструкция заданных смыслов, это конструирование человеческой экзистенции, в горизонт которой всегда включен Другой. Как пишет Г.Г. Гадамер: «…понятийный язык не дает возможности удалить из познания противоречия и «укорененность в субъективности субъекта». Только предъявленность Другого и установление диалогичности позволяет преодолеть подобные препятствия» [2, 202-242]. Этот герменевтический путь сразу же погружает исследователя в область онтологии, где понимание – это не эпистемологическое условие, а способ бытия.

Методологический же масштаб герменевтики раскрывает П.Рикер, отводя ведущую роль герменевтическому методу в качестве интерпретации. Его позиция четко определяет интерпретацию следующим образом: «это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, скрывающегося за буквальным значением» [6, 44]. При этом следует помнить, что интерпретации может быть подвергнут не только конкретный текст, но все, что может быть сообщаемо. Предмет герменевтического анализа раскрывается как живая диалоговая структура языка, постоянно отсылающая к своей инаковости.

Главное, что дает герменевтический метод – это историческое понимание, раскрытое онтологически. Поэтому герменевтика выходит за пределы этимологии и филолого-лингвистической текстуальности. Сущность герменевтики раскрыта в определении П.Рикера: «герменевтика – это понимание самого себя через другого» [6, 49]. Конституирование Другого в его инаковости как

горизонта интерпретаций, выводит его из Ничто, в котором он сокрыт до тех пор, пока противопоставляется Я в качестве не-Я. Горизонт Другого в герменевтике определяет уже и само Я и те структуры, которые оказывают решающее воздействие на его познание: традицию, предрассудок, авторитет.

Метод герменевтики позволяет рассмотреть в заявленном ракурсе такие феномены, которые прочно вошли в идеологический и социальный контексты. Таковым может быть феномен героя, утративший во многом экзистенциальные интерпретации, замененные схематизмом идеологии.

Герменевтический подход позволяет раскрыть образ, понятие, текст в его процессуальности, ведь понимание всегда открытый динамический процесс. Именно с этой точки зрения вскрытие внутренних структур героического возможно только из диалоговой сущности процесса познания и понимания, так как в нем всегда есть присутствие Другого. Героическое же впервые и рождается из горизонта инаковости по отношению к Другому, из традиции, которая является почвой для героического способа бытия.

Герменевтика, отсылающая исследователя к понимающему бытию, позволяет не структурировать социотипическую модель героя, а через интерпретацию выразить в качестве способа бытия, понимающего бытия. Именно поэтому героическое становится экзистенциально оформленным только в том случае, когда проходит через интерпретацию в понимание. Это позволяет избегать односторонних и однозначных попыток представить героя безличным образцом или стимулом социального поведения. Благодаря герменевтическому методу человек становится в отношение с героическим, переживая его как способ своего бытия.

Переживание становится ключевым действием в понимании героического. Г.Г. Гадамер, приводя слова Зиммеля, так говорит о переживании: «…во всяком переживании есть нечто от приключения. … Приключение, напротив, хотя и прерывает привычный ход вещей, но позитивно и значимо связано с той последовательностью, которую оно прерывает. Так приключение дает ощущение жизни в целом, во всей ее широте и силе… Оно разрывает обусловленность и притупленность видения, под знаком которых проходит обычная жизнь» [1, 113]. Переживание жизни как приключения – главная особенность героического существования. Герой становится героем в тот момент, когда прерывает детерминированность жизни, ее обыденность и мировой уклад. Балансирование существования, свойственное приключению, отражает сущность героя, который всегда есть элемент хаотизации и дисбаланса повседневности. Герой рождается из несоответствия, из нарушения бытийственных связей и гармонии мирового порядка. Именно поэтому способом его бытия становится приключение, которое, в сущности, есть переживание того, что происходит с миром. В этом слышится постоянное усилие, сопровождающее героя повсюду. Героическое бытие – это переживание мира с усилием, восстановление другого взгляда на мир – активного и преобразующего.

Таким образом, герой – это всегда дуальность существа, в нем нет целостности и единства. Рождаясь благодаря нарушению гармонии, он всегда несет на себе печать этого онтологического разлома. Герой никогда не обладает целостностью и единством, раздираемый аффектами, в нем сокрыт смысл становления, потому что героичсекая сущность не принадлежит целостному, единому, неподвижному парменидовому бытию. Герой – это смысл Гераклитова становления.

Герой действует всегда через подвиг, что напрямую указывает на его постоянную активность и подвижность. Проследить происхождения слова «подвиг» в русском языке можно двумя путями, но оба они указывают на единую животрепещущую сущность.

Во-первых, самое очевидное толкование, когда слово «подвиг» понимается как образованное от глагола «двигать» и означает простое движение, в данном случае движение со смещением.

Во-вторых, слово «подвиг», как пишет М.Ковалева, ссылаясь на исследования В.В.Виноградова, это не что иное, как отглагольное прилагательное. Оно исторически связано с глаголом «подвигати – подвигнути». Другими словами, речь идет о том, что подвиг несет на себе отголосок глагола устремления на что-то, старания в чем-то, осознанности своего поступка.

Таким образом, исходя из этимологии слова, можно говорить о том, что сущность деяний героя заключена в постоянном движении, сдвиге мирового порядка, на которое герой устремлен всем своим существом. Более того, он может существовать только через подвиг, это его основное требование.

Будучи полубогом, герой обречен на срединное место в иерархии бытия. Божественные родители не дают своему сыну бессмертия, вечности, но лишь вину своего рождения, через которую он обречен, как и любой смертный на движение к небытию. Определяющим для героя становится его уникальность, подвижность, дуальность сущности, благодаря которой он и становится посредником

между богами и людьми, между бытием вечным, неподвижным, единым и частным, обособленным, раздробленным Ничто. Смысл героя – быть медиатором, что находит свое звучание уже в самом слове.

Слово «герой» происходит от греческого ήρως, означающее «полубог», что уже напрямую указывает на его дуальную сущность – «не-бог – не-человек». В диалоге Платона «Кратил» можно встретить вовсе неоднозначное толкование происхождения слова «герой». Филологи указывают на этимологические неточности, которые появляются у Платона. Однако, в данном случае, мыслитель разворачивает понятие не лингвистически, а герменевтически, открывая путь для понимания и схватывания сущности в интерпретации.

Платон указывает на то, что имя героя «изменилось не сильно и ясно обнаруживает происхождение от слова «Эрот» [5, т. 1, 631]. Следуя этой мысли, мы вновь раскрываем дуальную сущность героя, сокрытую в своем основании в дисбалансе мира. Эрот, бог любви в ее плотском понимании, сам является сыном Хаоса и Земли. Он не дает человеку спокойствия, напротив, разрывает душу его страстями и желаниями. Именно он заставляет богов вторгаться в мир людей, нарушая мировой порядок, благодаря этим союзам и рождаются герои, перенимающие для себя неистовую частичку Эрота.

Эрот – бог и разрушающий, и созидающий. Являясь богом любви, соединяющим людей и богов в экстазе и высшем блаженстве, он, одновременно, вооружен смертельным оружием: луком и стрелами. Любовь рождается лишь через смерть нелюбящего существа, убитого стрелой Эрота, влюбившись, человек никогда уже не будет прежним. Он воюющий бог, но воюющий ради созидания нового. Этот принцип созидающей битвы ложится и в основу героического.

Дуальность возникает с рождением героя, который всецело не принадлежит ни божественной, ни человеческой природе. Он выполняет функции посредника между родом и богами, а поэтому отражает все родовые связи и впервые их артикулирует. Для богов он представляется носителем воли и стремлений, тем активным началом, которое недоступно самим богам, он становится историей, которая разворачивается в мире людей.

Для человеческого рода герой является традицией и условием внутреннего единства этого рода. Это происходит потому, что все поведение героя, его образ действий, стремится устранить все то, что мешает гармонии мира, то есть, в сущности, уничтожить то, что явилось причиной его появления – дисбаланс, хаос.

Герой значим для рода не просто в качестве образца. Как пишет Г.Г.Гадамер: «человек нуждается в образовании, потому что не является тем, чем он должен быть» [1, 53]. С одной стороны, человек разрывает природные связи, ускользая от своего естества в сферу культуры. С другой – не может определить свою сущность и поступки исключительно через культуру, так как сам всегда остается в горизонте природного мира. Герой, благодаря своей дуальной сущности, удивительным образом сочетает в себе естественное и культурное. Он выражает через себя звериное начало, которое опосредовано культурой, укрощено и тем самым становится специфически человеческим. Героическое – есть мера звериного в человеке. А.Ф.Лосев упоминает о том, что героизм древних греков с точки зрения эстетики мог бы быть назван антропоморфизмом [4, т.1, 101]. То есть возникает ситуация, когда в теле и духе героя концентрируется природа и находит через него свое выражение для человека. Именно поэтому героическая традиция играет такую важную роль для образования не только в обществе с родовыми связями, но и в современности.

Таким образом, переживание и интерпретация смыслов героического обнаруживает его дуальную сущность. Герой выступает как квинтэссенция мира становления, укрепляясь в онтологическом статусе медиатора, что и определено его дуальной сущностью. Такие глубинные основы смысловых полей героического определяют то, как формируется образ героя в обществах, на первый взгляд, далеких от мифологического мышления и доминирования родовых структур. Однако, герой – это тот из немногих образов, который сохранил для нас живую традицию, в рамках которой мы существуем сегодня.

Список использованных источников

1. Гадамер Г.Г. Истина и метод. / Г.Г.Гадамер – М.: «Прогресс», 1988 – 704 с.

2. Гадамер Г.Г. Текст и интерпретация / Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб., 1999 – 400с.

3. Коткавирта Ю. Философская герменевтика Г.Г. Гадамера / Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб., 1999 – 400 с.

4. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). /А.Ф.Лосев – М.: «Высшая школа», 1963 – 630 с.

5. Платон Кратил / Платон Собрание сочинений в 4-х т. – М., 1990, Т.1. – 849 с.

6. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. / П.Рикер – М.: Академический проект, 2002 – 695 с.

Рябова Е.Р.

ФЕНОМЕН ПЕРЕСЕЛЕНИЯ ДУШ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ КИТАЯ

Аннотация. *Мы не знаем, что с нами происходит после того как мы умираем. Извечные вопросы: кто мы и откуда, что нас ждёт после смерти, интересуют человечество на протяжении существования нашей цивилизации. Философы, ученые и мировые религии пытаются отыскать ответы на эти вопросы, в том числе и китайские. Особое место в китайских религиозных учениях отведено вере в жизнь после смерти в разных формах. Одна из таких форм – переселение души человека в другие тела будет раскрыта в данной работе. Здесь мы рассмотрим феномен переселения душ в контексте философских учений Китая, на основе произведения китайского постмодерниста Мо Янь «Устал рождаться и умирать».*

Ключевые слова. *Жизнь после смерти, загробная жизнь, феномен переселения душ, реинкарнация, буддизм, сансара, карма, шесть миров, китайский буддизм.*

PHENOMENA OF REINCARNATION IN THE CONTEXT OF CHINESE PHILOSOPHY THEORIES

Annotation*. We do not know what happens to us after we die. The eternal question: who are we and where, what awaits us after death, interested humanity for the existence of our civilization. Philosophers, scientists and religions of the world are trying to find answers to these questions, including the Chinese. A special place in Chinese religious teachings given to belief in life after death in different forms. One of these forms - the relocation of the human soul in the other body will be revealed in this paper. Here we look at the phenomenon of the transmigration of souls in the context of China's philosophies, based on works of Chinese postmodernist Mo Yan «Tired of birth and death».*

Keywords*. Life after death, the afterlife, the phenomenon of transmigration of souls, reincarnation and Buddhism, samsara, karma, six worlds, Chinese Buddhism.*

Извечные вопросы: кто мы и откуда, что нас ждёт после смерти, интересуют человечество на протяжении существования нашей цивилизации. Философы, ученые и мировые религии пытаются отыскать ответы на эти вопросы, в том числе и китайские. Особое место в китайских религиозных учениях отведено вере в жизнь после смерти в разных формах. Во многих религиях существуют подземные и небесные миры. Также есть мнение о том, что душа бесконечна, поэтому она может переселяться в различные формы. В связи с таким разнообразием взглядов на эту проблему, сложилось множество теорий. В данной статье будет конкретно рассмотрен феномен переселения душ в контексте философских учений Китая. Основываясь на произведении китайского постмодерниста Мо Янь «Устал рождаться и умирать» попытаемся раскрыть данный вопрос.

Актуальность: книга получила особую популярность в современном мире, что говорит о том, что проблема переселения души или другими словами реинкарнации, т.е. «процесс воплощения одной и той же души в разных телах или формах», не утратила актуальности с момента своего появления [2, 4].

Цель: понять отношение философии Китая к феномену перерождения, опираясь на произведение романиста современности Мо Янь «Устал рождаться и умирать».

Задача: Узнать причины возникновения данного феномена.

Стоит сказать о том, что изначально в Китае не было понятия реинкарнации, это было связано с тем, что китайцы верили в неделимость души и тела, настаивали на том, что всё в мире едино. Они

верили в загробную жизнь и для них было важно соблюсти все обычаи при погребальном обряде. В Древнем Китае создавались гигантские захоронения, в них помещались вещи, в которых человек нуждался при жизни, так как считалось «что после смерти усопшему предстоит длительное путешествие, к которым он должен быть хорошо подготовлен» [2,21].

Понятие реинкарнация пришло в Китай в VI веке н.э. вместе с буддизмом. Тогда было не спокойное время, велись постоянные войны, репрессии, люди умирали миллионами, поэтому и жизнь человека уже не ценилась так высоко как прежде. В отличие от китайских религий, в буддийской философии цикличность жизни после смерти – древняя традиция, которая носит название сансара. В этой религии считается, что когда человек умирает, душа начинает жить в новой форме. Переродишься ли ты в человека или в нечто иное, зависит от действий прежней жизни, либо кармы. Понятие карма в широком смысле – «общая сумма совершенных всяким живым существом поступков и их последствий, определяющая характер его нового рождения» [1, 549].

Буддисты считают, что когда человек умирает, его душа может скитаться по шести мирам, поэтому существуют:«1) мир адских существ; 2) мир претов - голодных духов;3) мир животных; 4) мир людей; 5) мир демонов или полубогов; 6) мир дэвов(богов)» [3, 7].

Сам процесс перерождений буддисты поясняли так: «когда горящая свеча соприкасается с негорящей, пламя не передается, но является причиной, из-за которой начинает гореть вторая свеча» [4, 365-366]. Считается, что этот процесс возможно остановить достигнув состояния нирваны. Понятие нирвана – «центральное понятие буддизма и джайнизма, означающее высшее состояние, цель человеческих стремлений» [1, 888].

В связи с тем, что буддизм проник в Китай не так давно, он не был принят до конца и опирается на другие религии Китая. Соответственно китайский буддизм отличается от традиционного. На примере книги Мо Янь устал рождаться и умирать мы сможем в этом убедиться, в ней автор изобразил свое и народное видение на реинкарнацию.

Главный герой книги – Симэнь Нао, жил во время политических изменений Китая, но вскоре был расстрелян. После того как он умирает, его душа попадает в загробное царство и блуждает там на протяжении двух лет. Симэнь Нао считает, что он не заслуженно попал туда, ведь он не делал ничего плохого при жизни, поэтому владыка ада Ло-ван, так его называют в китайском фольклоре, «в виде исключения» отпускает главного героя в мир живых [5, 9]. На выходе из загробного мира главного героя заставили пить эликсир забвения, который «выпьешь, и оставят тебя все горести, тревоги и озлобление твоё» [5, 11]. Главный герой не выпил, поэтому переродившись, помнил свою прежнюю жизнь. Но всё же «после трёх перерождений память Симэнь Нао подыстёрлась» [5, 294].

Вообще считается, что когда человек переходит из одного тело в другое, он не может что – либо помнить о своей прошлой жизни. В этом автор отступает от традиционных взглядов на реинкарнацию. Из загробного мира Симэнь Нао переходит в мир животных и перерождается в осла. Когда главный герой переродился, в нем воедино слились человеческое и животное начала. Пребывая в душевном смятении, главный герой иногда забывает о том, что его душа пребывает в теле животного, поэтому ведет себя подобно человеку, но говорить человеческой речью не может.

На следующем этапе его душа вселяется в вола, затем в свинью, собаку и обезьяну. В каждом теле, герой разный, в нём присутствуют те повадки, которые характерны для того животного, в которое он переродился. На последнем этапе душа Симэнь Нао снова переселяется в человека – большеголового ребёнка Лань Цяньсуй. Этот последний этап реинкарнации наступает для Симэнь Нао лишь тогда, когда его душа очищается от ненависти.

Как мы видим, в этом произведении сплелись китайское представление о загробном мире и буддийская модель перерождения. Так как душа главного героя не только переселялась в различные формы жизни, но и побывала в загробном мире.

Хоть в этом произведении существует вымысел, но всё же автор старался придерживаться традиционного представления о перерождении, только добавил немного своих мыслей по данному вопросу. Тем самым, в сатирической форме, он показал свое видение отношения в Китае к данному феномену.

Вывод. Таким образом, без фактов и научного подтверждения теории существование феномена реинкарнации остается открытым. Нуждается ли современное человечество в этом? В мире, где человеком управляют материальные ценности, человек вспоминает о Боге и жизни после смерти лишь в минуты скорби и отчаяния. Это происходит не потому, что людям открывается истина, а потому что в нас живет генетическая память дикого, необразованного человека, который не мог объяснить природные явления, приписывая их божественному и сверхъестественному. У народов, культура которых тесно переплетается с религией, смысл жизни неразрывно связан с

уходом в мир иной. Польза от этого только в осознании ответственности за то, как человек проходит свой жизненный путь. В остальном же древние религии не доказывают существования жизни после смерти, принуждая принимать на веру то или иное учение, помогая в подготовке к переходу в другое состояние.

Для современного человека религия может служить примером восприятия мира людьми древности, но никак не догмой. Иначе это будет тормозить развитие цивилизации и отбрасывать человечество в прошлое, где царят суеверия и предрассудки.

Список использованных источников

1. Прохоров А. М. Советский энциклопедический словарь. 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1982. – 1600 с.

2. Разумовская Е. А. Все тайны реинкарнации. Реальность жизни после смерти. М.: РИПОЛ классик, 2010. – 14 с.

3. Ринпоче Ч. Т. Миф свободы и путь медитации. Киев: София, 2011. – 176 с.

4. Степанянц М. Т. Философия буддизма: энциклопедия. – М.: ИФ РАН, 2011. – 1045с.

5. Янь М. Устал рождаться и умирать; пер. с кит., примеч. И. Егорова. – СПб.: Амфора, 2014. - 703 с.

Сабирзянова И. В.

СООТНОШЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО И МНИМОГО В АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНА

Аннотация. Статья посвящена теоретическому осмыслению аксиологического пространства постмодерна, где находит отражение изменение в базовых человеческих ценностях. Анализируется соотношение действительного и мнимого, как аксиологических оснований конструирования смыслов на всех уровнях ценностно-смыслового универсума.

Summary: The article considers to the theoretical understanding of the axiological space of postmodernism, which reflects a change in basic human values. The author analyses the ratio of real and imaginary as an axiological foundations of constructing of meanings at all levels of the valued-semantic universe.

Современная философия, интерпретируя основной вопрос как единство мышления и бытия, формирует представление о ценностно-смысловом универсуме, как предметном поле фундаментальной философской проблематики. Именно здесь может быть решен вопрос об идентификации той части природы, которая была задействована в процессе возникновения жизни, человека, сознания. Одной из особенностей современного социально-философского дискурса является возвращение в плоскость философской рефлексии ценностного подхода к реальности как способу постижения бытия человеком. Аксиологическая проблематика, непосредственно связанная с процессами социализации личности, является одновременно составляющей экономической, политической, образовательной и иных видов деятельности человека, так как по сути своей не свободна от размышлений о сущем, а значит, и ценностном. Безусловно, ценности предстают центральными атрибутами существования, а вся доступная человеку реальность может быть охарактеризована и представлена как ценностно-смысловое пространство, не сводимое только лишь к культуре. Ценностно-смысловой универсум необходимо включает в себя три подструктуры: природу, в аспекте ее информационных возможностей (ноосфера); цивилизацию в аспекте культурных потенций и практических реализаций; единичное бытие в аспекте ценностно-смысловой деятельности индивидуального (этноса или личности) [5, с.14]. Причем на всех уровнях ценностно-смысловой универсум предполагает человеческое присутствие в бытии.

В работах зарубежных и отечественных авторов П. Рикера, М. Шеллера, А. Гелена, М. Розина, М. Кагана, В. Сержантова, С. Тернера, В. Шохина, С. Крымского, В. Малахова и др. отмечено, что понятие ценности имманентно вошло в логику и аналитические процедуры философско-антропологической и социально-философской проблематики, в исследования этико-правовых, культурологических и политологических проблем. Вместе с тем, аксиологическая проблематика в её сущностном, глубинном проявлении остается не достаточно разработанной,

требует дополнительных наработок и исследований, применительно тех или иных сфер общественного бытия.

Понимая под ценностями не только должное, но и сущее, перенесем ценность в плоскость субъект-объектных отношений, что позволит мыслить содержание данного понятия как актуальную значимость предмета или явления для человека, его способность не только удовлетворять человеческие материальные и духовные потребности, но и одновременно являться целью (идеалом достижения). Выделение значимости и смысла в качестве структурных элементов ценности, указывает не столько на познавательную, сколько на мировоззренческую и регулятивную природу ценностей, на культурное происхождение этого феномена, возникающего, как результат осознанного социального освоения бытия человеком.

Следует так же указать, что основные трудности решения проблем, связанных с дефиницией ценности в том и заключаются, что в способах своего бытия ценности имеют сложный, многоуровневый характер проявления. Одно является несомненным, ценности существуют и функционируют объективно в виде идей и вещей в практике реальных социальных отношений и субъективно осознаются как их значимость и личностный смысл для индивида.

Определим ценность как значимое или необходимое (норма, идеал), как объект всякого интереса, способного объективно удовлетворять потребности субъекта – индивида или общества в целом – и связанного с индивидом или обществом определенной смысловой связью. Содержание этой существенной связи детерминируется культурным контекстом, культурой определенного общества, народа или личности. Культура представляет собой ценностно-смысловую реальность, определенное аксиологическое пространство – культурный континуум бытия человека и людских сообществ. Передаваясь из поколения в поколение, эта культура как единство материальных вещей и их идеального содержания, по мнению В. Сержантова, являла собой иерархическую систему символов, которые обеспечивают регуляторную, мотивационную и генерализирующую практический опыт систему «социабельности» [6, с. 78-80].

Историческая эволюция рода *Homo sapiens* некоторые символы закрепила в памяти поколений, придавая им статус абсолютных ценностей человеческого бытия. Они институализировались в качестве принципов культуры – ценностных универсалий, аккумулирующих граничнозначимый социальный опыт адаптации в освоении человеком мира.

Глобальные изменения второй половины XX века обусловили парадигмальную трансформацию всей традиционной системы общественных ценностей, предполагающую утверждение, как культурного плюрализма, так и принципа индивидуальной автономии. Представители постмодернизма указали на факты деформаций ценностей и ценностных ориентаций в современном мире, где трагическое самосознание утрачивает существенную актуальность, сменяясь ироническим пессимизмом, пронизывающим творчество. А гиперреальность, по мнению Ж. Бодрийяра, будучи совокупностью симулякров, провоцирует такое обилие истолкований, которое делает практически невозможным сугубо личностный взгляд на мир.

На первый план выдвигаются этические, эстетические и религиозные эксперименты, ибо постмодерный человек предпочитает игру безопасного бытия, не отягощенного таинством сакрального. Как следствие – акцентуируются танаталогические исследования в современном постнеклассическом дискурсе, презентованном научно-теоретическими изысканиями Ф. Арьеса, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрияра, М. Хайдеггера, Ж. Деррида, П. Клоссовски, Ю. Кристевой, Г. Марселя, М. Фуко и др., предпринявшими попытку анализа проблемы смерти через ее ценностную, этико-гуманистическую составляющую. В пространстве постмодерна реальность дестабилизирована настолько, что дает возможность преимущественно для экспериментирования. В такой дестабилизированной реальности необратимым остается только движение от рождения к смерти, и человек стремится отодвинуть от себя страх небытия. Согласимся, что принципиальным здесь становится сосредоточение внимания на витальном измерении смерти в непрерывном потоке бытийственных переживаний. На смену христианской диалектике смерти, по мысли Ж. Бодрияра, усмотревшего в реальности иллюзорную мнимость, а в расширении ее до вселенских масштабов – смерть, пришла гуманистическая концепция её рационального приручения: «Включенный в постоянно обогащающуюся идеями, знаниями, проблемами цивилизацию, человек культуры не может перенасытиться жизнью... и потому смерть для него – событие, лишенное смысла... Дальнейшую же диалектизацию – смерть, как негативацию и процесс становления у Гегеля – разрушено только М. Хайдеггером, для которого смерть парадоксальным образом скрепляет свободу субъекта, который получает последнюю *quia absurdum*» [2, с. 291].

Ж. Бодрияр предлагает концепцию символического бессмертия, овеществленного через отношение к вещам, коллекционирование. Именно через процесс коллекционирования вещей может быть преодолена необратимость течения жизни от рождения до смерти. Собирающий коллекцию человек умер, однако буквально переживает самого себя в своей коллекции, еще при жизни повторяясь в ней по эту сторону смерти, уводя порой даже саму смерть в границы серии и цикла [2, с. 84-86]. Следовательно, реальной становится возможность ощутить собственное присутствие в коллекции как коллективе вещей, где вещи становятся выражением экзистенции человека, аккумулируя его душу и дух. Коллекционирование – это «серийная игра», овеществляющая человека. Артефакты культуры способны неоднократно переживать телесность многих владельцев, таким образом, отдаляя коллекционера от ситуации смерти, (аккумулируя) вбирая в себя образ человеческого «Я», стремящегося превозмочь диктат времени: «Систематизируя время в форме фиксированных элементов, которые допускают обратное течение, коллекция представляет собой вечное обновление одного и того же цикла… в котором человеку гарантирована возможность… сыграть в свое рождение и смерть» [2, с. 85].

Следовательно, выйти из-под власти времени можно, в том числе – при помощи вещей: включившись в серийную игру коллекционирования, которая овеществляет человека и символически преодолевает его собственную смерть. Представляя собою вечное возобновление одного и того же цикла, коллекционирование гарантирует человеку возможность в любой момент, начиная с любого элемента, сыграть в свое рождение и смерть.

Человек постмодерна играет не только в жизнь и смерть. Игра, как способ реализации человеческой сущности, становится и предметом исследования (Й. Хейзинга), и способом существования, и мировосприятием, и мироощущением. В постмодернистских исследованиях игра получает предикат граничности (Ж. Делез), маргинальности – человек эпохи не стремится погружаться решение глубинных смысложизненных проблем, становится достаточным легкое скольжение по граням, простая констатация смыслов.

Постмодернизм как новейшая философия отрицает любое централизующее начало, провозглашая в социальном плане приверженность свободе, правам человека, стремление к терпимости и сотрудничеству. Современный человек живет не столько разумом, сколь эмоциями, интуицией. Отсюда – размытость, постоянное возникновение и исчезновение, пребывание на грани, скольжение по краям, маргинальность обуславливают дестабилизацию существующих систем ценностей, уничтожение иерархии, утверждение равенства ценностей. Декларируемое равенство ценностей, ситуация отсутствия высших и низших ценностей, приводит к тому, что ничто не осуждается и не превозносится, формируется специфическое духовно-ценностное состояние безразличия в вопросах выбора. Более того, социум утрачивает способность конституирования ценностей, ибо любые аксиологические построения необходимо имеют базисный каркас, представленный универсальной для различных культурных эпох бинарной оппозицией добра и зла.

Постмодернисты разрушают как ценностное единство предшествующего периода истории человечества, так и личностные системы ценностей. Символы и образы прежней культуры исчезают или изменяют свое значение. На смену понятиям о «должном» приходят понятия «приличного» и «приемлемого». Новые ценности формируются столь стремительно, что человек попросту не удосуживается глубокого рационального осмысления, довольствуясь простым сопоставлением, становится потребителем ценностей. «Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат» [3, с.11]. Провозглашается рассеянность и спутанность ценностей (Ж. Бодрийяр). Вводятся симулякры как знаки мгновенного состояния, фиксирующие меняющееся отношение человека к ситуации: в различных контекстах различными становятся смыслы традиционных ценностей, выражаемых понятиями добра, справедливости, любви и др. «Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности» [1, с.111]. Ж. Бодрийяр констатирует полную невозможность и неопределенность в интерпретации ценностей. Как следствие происходит вытеснение центра (подлинных ценностей) аксиологической периферией (трактовкой ценностей отдельной личностью). Одинаково значимыми оказываются как действительное, так и мнимое. Прежние регулятивы признаются устаревшими, воспринимаются скорее как ошибки или иллюзии. В подобной ситуации становится возможна апология аморальных действий, эстетически безобразных произведений, ибо опыт бытия включает в себя и воспоминание, и преодоление традиций, толкование которых постоянно меняется. Сознательно заданная автором отрицательная детерминанта размывает границы ценностей в произведении искусства, где эстетическое убожество, как правило,

провозглашается как шедевр. Становится возможным трактовать прошлое как историю ошибок, однако представители постмодернизма, в то же время, призывают прожить эту историю, которая есть не что иное, как само Бытие. Отсюда – почтительное отношение к прошлому, хотя и с примесью иронии, которая не позволяет забыть о неминуемом искажении любого истолкования.

Постмодернизм в «аксиологии приводит к формированию теории гибких ценностей, отсутствия универсальных ориентиров, потери истины как отправной точки и конечного результата познания… вопреки общепринятому мнению… не дает нам конкретной модели ценностей, а лишь указывает на возможные направления исследования» [7, с.524].

В такое время трудно артикулировать столкновение позитивных и негативных установок личности, скорее наблюдается абсолютизация ценностей мнимых. Методологически целесообразная современная трактовка постмодернистами соотношения действительного и мнимого в ценностном пространстве социального бытия человечества, зафиксировав дихотомию аксиологических ориентаций, отразила гуманистическое стремление к признанию равнозначности субъективного, расплывчатость аксиологических границ.

Таким образом, в наше время, очевидно, то, что различные элементы культуры, различные ценностные установки сосуществуют в едином социальном пространстве, как ценностно-смысловом универсуме. Представители постмодернизма акцентируют внимание на факты деформаций ценностей и ценностных ориентаций в современном мире, способные оказывать влияние и изменять общественное сознание. Становится общей для всех форм общественного сознания закономерность придания мнимой ценности статуса действительной.

Список использованных источников

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. и вступительная ст. С.Зенкина. – М.: Добросвет,2000. – 387 с.

2. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. и сопроводит.ст. С.Зенкина. – М.: Рудомино, 1999. – 222 с.

3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Перевод Л.Любарской, Е.Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 260 с.

4. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества [Электронный ресурс]/ Р. Инглхарт.– Режим доступа:http://www.sociology.mefi.ru/docs/polit/html/ingl.htm

5. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / С.Б.Кримський – К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.

6.Сержантов В.Ф. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В.Ф. Сержантов, Г.В. Гребеньков – К.: ИЦ «Академия», 1997. – 144 с.

7. Рыкова Л.Х. Интерпретацииценности в современнойфилософии // Молодой ученый. – 2015. – №1. – С.521-524.

Скрыпник О.В.

МАССОВЫЙ ЧЕЛОВЕК В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ XXI ВЕКА (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА «ВОССТАНИЕ МАСС»)

Аннотация. *В данной работе рассматривается понятие «массового человека», как неотъемлемая составляющая «массовой культуры». Выделяются его особенности, анализируются основные причины и условия его возникновения. Так же говориться о влиянии информационных технологий на развитие современной «массовой культуры» и «массового человека» в ней.*

Ключевые слова: *«массовая культура», «массовый человек», черты «массового человека», влияние информационных технологий, «Восстание масс», Ортега-и-Гассет.*

Skrypnyk O.V.

MASSIVE HUMAN IN THE INFORMATION SPACE OF XXI CENTURY (ON THE WORK METERIALY JOSÉ ORTEGA Y GASSET "REVOLT OF THE MASSES")

Annotation. *The article is devoted to the notion of "mass person" as an inherent constituent of "mass culture". Its peculiar properties are pointed out and fundamental reasons and conditions of its genesis are analyzed. It is also concerns the impact of informational technologies on the development of contemporary "mass culture" and "mass person" in it.*

Keywords: *"mass culture", "mass person", features of "mass person", impact of informational technologies, "The Revolt of the Masses", Ortega y Gasset.*

Цель исследования – проанализировать сущность массового человека, погружённого в информационное пространство XXI века.

Задачи исследования: рассмотреть научные исследования по проблеме «массового человека» и «массовой культуры»; выявить причины и условия появления массового человека;раскрыть характерные черты «массового человека»;проанализировать влияние информационных технологий на формирование «массового человека» в информационном пространствеXXI века.

Методика исследования. Для данного исследования использовались методы теоретического анализа литературы по исследуемой проблеме, методы анализа и синтеза, а также сравнительный и описательный метод.

ВXXI веке средства массовой информации захватили человеческие умы, новая и усовершенствованная техника привлекает всех и каждого, человек погрузился в мир, который должен преклоняться перед ним и исполнять любое его желание. Человеческое сознание отказывается принимать духовные и нравственные ценности недалёкого прошлого, оно ставит во главу материальное, желая вдоволь насытиться благами цивилизации. Рождается массовый человек, возникает окружающая его массовая культура. Такова жестокая и непоколебимая правда современного мира.

Истоки этого коренного изменения стали проявляться ещё в начале прошлого века. Термин «массовая культура» возник в 40-х гг. XX века в текстах М. Хоркхаймера и Д. Макдональда, посвященных критике телевидения. Ведь телевидение и другие средства массовой информации были и остаются основным средством манипулирования человеческим сознанием. И этот бурный и непрерывный процесс трансформации человека, его сознания, не прекращаются и по сей день. Одним из самых прозорливых европейских мыслителей XX века, затронувших тему «массовости», стал испанский философ Х. Ортега-и-Гассет (1883-1955). Он проанализировал такие насущные темы как культура и одичание, земля и нация, самобытность и всеобщность. Именно он ввёл такое известное и обсуждаемое сегодня понятие, как «массовый человек», ставшие настоящей проблемой современной цивилизации.

Причины появления «среднего человека» или «массового человека» многие философы находят в сущности изменений, произошедших вследствие европейского кризиса рубежа веков. По мнению Х. Ортеги-и-Гассета, такой человек обязан свои существованием следующим факторам: значительному улучшению качества жизни масс, практически неограниченным возможностям, коренному изменению ощущения человека в мире («Я – центр Вселенной»), а также в огромном потенциале жизненных сил. Отсюда вытекает и ощущение вседозволенности у «массового человека». «Мы живем в эпоху уравнивания: уравниваются богатства, культура, слабый и сильный пол, континенты. Нашествие масс выглядит как прилив огромных сил и возможностей. Быстрота, с которой все меняется, энергия и напор, с которым все совершается, угнетает людей архаического склада - разлад их жизненного ритма с ритмом эпохи» [2, 15]. Вероятнее всего, что философу чуждо понятие «массовости», так как его архаичное мировоззрение и мироощущение не приемлет его.

Интересно, что так называемый процесс «массофикации» происходит практически незаметно для человека и даже приобретает некую закономерность. Эта закономерность заключается в том, что каждая последующая мысль или идея, навязанная обществу с помощью моды, рекламы, телевидения, сначала воспринимается, затем бурно обсуждается и уже после этого с радостью воплощается в жизнь. Люди отошли далеко от истины, морали, нравственности, духовности и уже не отличают правильное от ложного, дозволенное от запретного, хорошее от плохого. Точнее сказать, человеческое понимание всего происходящего изменилось на полностью противоположенное. Для него бесспорно правильно всё то, что навязано средствами массовой информации.

Здесь также следует сказать о процессе перестройки сознания, типа мышления, стереотипов поведения человека, осуществляемого с помощью информационных технологий. Это новый и более удобный тип в отношении человека и общества с техникой, которая теперь не только копирует его деятельность, но привносит в жизнь качественно новый изменения. К примеру, отсутствие

мобильного телефона у кого бы то ни было будет восприниматься как дикость, а человек, не обладающий им, будет, хотя и косвенно, отторгаться обществом. То же можно сказать и о пользовании социальными сетями, которые так сейчас популярны среди молодёжи. Подобные примеры вызывают у человека чувство неполноценности и даже разочарования. Таким образом, во избежание конфликта с обществом, человек не проявляет свою индивидуальность, не стремится проявить себя как творческую личность и добровольно вливается в «массовую культуру», становясь «массовым человеком». Подтверждая злободневность и актуальность проблемы «массового человека», хочется заметить, что ещё в работе «Восстание масс», Х. Ортега-и-Гассет обозначил именно технический прогресс одной из причин его появления. Благодаря прогрессу мир теперь не ставит перед человеком запреты и ограничения, а бередит его бесконечно растущие аппетиты. Философ выделяет две черты массового человека – рост жизненных запросов и неблагодарность к тому, что облегчило ему жизнь и сравнивает его с избалованным ребенком. Современная «масса», по мнению философа, избалована окружением, а такое воспитание создает иллюзию вседозволенности и рождает эгоизм. Избыток благ, изобилие и богатство, по утверждению испанского мыслителя, калечат человеческую природу. «Человеческая жизнь расцветала лишь тогда, когда её растущие возможности уравновешивались теми трудностями, что она испытывала».

Современный массовый человек и современная массовая культура обусловлены друг другом. Глядя на свое отражение в зеркале массового искусства, массовый человек перестает ощущать собственную малость и незначительность, ибо убеждается, что он такой, «как все». Современный масскульт легитимирует мир маленького человека и его маленькие повседневные ценности, и, привычно потребляя массовую культуру, человек уже не замечает тривиальный и нетворческий характер собственной жизни, и самой массовой культуры. Ложность соотнесений с реальной жизнью порождает ложное сознание, человек как бы лишается духовного измерения в своем восприятии жизни и не имеет аутентичных ориентиров. Потребительство становиться основной жизненной целью, отчуждая человека от творчества. Естественно, что потребляемые блага навязаны «массовому человеку» через окружающее его информационное пространство. Однако делая своего рода осознанно-неосознанный выбор, «массовый» человек ощущает неполноту жизни, чувствует себя заглушённым и подавленным и тем самым порождает смутную неудовлетворенность, выливающуюся в поиск сомнительных компенсаций в виде острых, жестоких зрелищ, необычных переживаний и приключений.

Таким образом, духовное потребительство, заменившее творческий дух, выливается не просто в культурную апатию, но в апатию агрессивную: человек все время чего-то требует от мира, но ничего не дает ему сам; он только расходует сконцентрированный в культуре труд множества предшествующих поколений. Но, как пишет Х. Ортега-и-Гассет в «Восстании масс», «все эти легко достижимые блага держатся на определенных и нелегко достижимых человеческих качествах, малейший недобор которых незамедлительно развеет прахом великолепное сооружение» наличной культуры [2]. Массовый человек поглощает и потребляет все, что в состоянии предоставить ему общество, считая, как упрекает его Э. Фромм, что «мир - это один большой объект для удовлетворения нашего аппетита» [4]. Удобная инфантильность не позволяет сформировать серьезное адекватное отношение ко многим жизненно важным вопросам, даже собственную жизнь потребитель часто не столько проживает, сколько имитирует стереотипы, предлагаемые масскультом.

Ключом к пониманию проблемы «массового человека» стал анализ причин и условий его появления, которые раскрыли перед нами сущность «массового человека» XXI века. Опираясь на произведение Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» мы смогли выявить тот фактор, который и сегодня продолжает трансформировать человеческое сознание, делая его частью «массовой культуры», возникшей в начале XX века. Таким образом, главным результатом нашего исследования стало понимание реального влияния СМИ и информационных технологий на «массового человека».

Выводы. Несмотря на то, что термин «массового человека» появился в начале прошлого века, его злободневность и актуальность говорит сама за себя. Темы, затронутые в произведении Ортеги-и-Гассета «Восстание масс», не только не устарели с ростом стандартизации жизни, но стали лишь острее и болезненнее. Делая вывод, нужно сказать, что именно сегодня, в XXI веке, человек оказался практически полностью поглощён «массовой культурой», увязшей в ложном поле информационного пространства.

Список использованных источников

1. Лэш Кристофер. Восстание элит и предательство демократии / К.Лэш. – М.: Логос, Прогресс. – с.56

2. Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс / Х.ортега-и-Гассет. – М.:Издательство: АСТ, 2016 г. -256 с.

3. Руткевич А. М.Ортега-и-Гассет // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин. – М.: Мысль, 2010.

4. Фромм Эрих. Искусство быть; [пер. с англ.] / Эрих Фромм. АСТ, Астрель. Москва. 2012. – 150 с.

УДК 614.253

Стригунова И.Б. , Киселев В.В., Куцевол Б.Л. , Захарова А.Н., Травина Э.В.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРЕПОДАВАНИЯ БИОЭТИКИ

Summary. *At present time, the study of bioethics has become a necessary component of medical training. It requires solving a lot of educational process organization issues: the necessity to determine the status of this discipline, it's target objectives, development of work plans, methodological provision and support of teaching. As the final result of the bioethics development, medical students should form a complex of common cultural and professional competences. Professional competence includes not only the presence of the professional knowledge and skills, but also the ability and willingness to implement the knowledge, experience and personal qualities in the professional and social sphere, considering social significance and personal responsibility.*

Keywords*: bioethics, philosophical aspects, professional competence, organization of educational process.*

Биоэтика - междисциплинарный предмет, связывающий и объединяющий естественнонаучные и социально-гуманитарные знания. Этический аспект биоэтики характеризуется формированием в сознании студента принципов морального отношения к жизни. В большей степени за биоэтикой закрепилось то понимание, которое придал ей американский исследователь акушер и эмбриолог Андре Хеллегерс, который связал новую науку с исследованием этических проблем биомедицины - изучение проблем защиты достоинства и прав пациента. Цели биоэтики «состоят в рациональном анализе нравственных проблем, связанных с биомедициной, и их связей со сферами права и гуманитарных наук. Они предполагают выработку этических ориентиров, основанных на ценности человеческой личности и прав человека при уважении всех религиозных исповеданий, опирающуюся на рациональную основу и научно адекватную методологию. Эти этические ориентиры имеют и практическую направленность, которая может наложить свою печать не только на поведение тех или иных личностей, но и на сопутствующее ему право и на нынешние и будущие кодексы профессиональной этики». [7, с.19-29]

Вопросы о том, кто, где и когда должен преподавать биоэтику, относятся к категории моральных ценностей и ответ на них подразумевает неоспоримость утверждения, что медицинское вмешательство нуждается в нравственном обосновании.

Биоэтику должны преподавать специалисты, не только имеющие медицинское образование, юридические знания и философские умения, но и испытывающие благоговение перед жизнью, и в то же время способные понять и принять выбор другого человека.

Первым философским аспектом трудностей преподавания биоэтики являются «проблемы учителя»: готовность наставника сформировать у студентов правильное отношение к решению в медицине проблем аксиологического характера и способность подготовить будущих профессионалов к корректному и этически взвешенному принятию решений.

Биоэтика включена в перечень дисциплин учебного плана Государственного образовательного стандарта как самостоятельная дисциплина. Однако, в силу того, что биоэтика объединяет в себе три блока знаний - биологическое (медицинское), философское (этическое) и юридическое - преподавание ее стало вестись специалистами разных профилей и на разных кафедрах. Существует мнение, что преподаванием биоэтики должны заниматься только специалисты

медики, а не философы [1, с.139]. Следствием такого подхода является опасность ухода поднимаемых вопросов в узкую область той специализации, к которой относится кафедра, где преподают данный предмет.

Большое влияние на преподавание биоэтики также оказывает складывающаяся врачебная практика. Претерпевшие вследствие бурного прогресса биомедицинских технологий кардинальные изменения взаимоотношений врача и пациента, технизация медицины и несоответствие между непрофессиональным и медицинским дискурсом увеличили разрыв между совершенно индивидуальным опытом болезни и безлично-анонимной медицинской теорией. Одной из основных проблем сегодня является то, что врачи смотрят на пациентов как на обезличенный объект изучения прикладной науки и приложения своих медицинских знаний и умений, в то время как пациента необходимо воспринимать и оценивать как индивидуальную сущность, личность, человека, преодолевающего болезнь. Возрастающие повсеместно напряжения в отношениях врачей и пациентов связывают именно с низким уровнем и недостаточностью биоэтического образования. [1, с.140-141]. Задачей преподавателя биоэтики в данном аспекте является научить студентов - будущих врачей - защите индивидуальности пациента, которая предполагает не только учет его индивидуальных особенностей при постановке диагноза и назначении лечения, но и уважительное отношение к личности пациента и к его системе ценностей.

Помимо этической компетентности преподавателя в профильном аспекте очень важным является его способность к непредвзятому отношению к обсуждаемому предмету или вопросу. Преподающий этические дисциплины человек, с одной стороны, обязан разбираться в своем предмете, а значит, иметь свое мнение, а с другой - обязан всесторонне освещать проблему, подавая объективно и непредвзято факты и аргументы со всех сторон обсуждаемых вопросов. При этом свое мнение не должно оказывать влияния на этический выбор, производимый студентами при принятии тех или иных решений в будущем. Каждый преподаватель биоэтики должен стремиться максимально полно передать студентам-медикам важные знания, способствовать развитию у них чувства ответственности и профессионального достоинства, но заменять формирование личного отношения к каждому медико-этическому вопросу у студентов собственными готовыми конструкциями он не имеет права.

Вторым философским аспектом проблемы преподавания биоэтики являются «проблемы учебного плана». Специалисты разных российских и зарубежных высших медицинских заведений осознают важность вышеупомянутых проблем и предлагают (а также внедряют) варианты их решения. Так, например, И. А. Шамов (Дагестанская государственная медицинская академия) представил проект непрерывного преподавания биоэтики на протяжении всей пятилетней программы обучения в ВУЗе. И. Якусовайте (Каунасский медицинский университет) указывает, что этика преподается там на четырех уровнях: для бакалавров, магистров, аспирантов и слушателей последипломного образования. Студенты изучают этику с четвертого курса. Основное внимание уделяется конкретным вопросам биомедицинской этики - взаимоотношениям врача и пациента, ЭКО, эвтаназии и т.д. [1, с.140-141]

Практика врачевания влечет за собой интерпретацию исключительного случая и индивидуального опыта больного человека в терминах некой формы обобщенного медицинского знания, которое является обязательно универсальным, абстрактным и анонимным. И роль врача заключается в том, чтобы соединить два мира: мир медицины и мир пациента.

В современных условиях культурного, идейного, политического, религиозного плюрализма непременным условием для выработки биоэтических ориентиров является уважение личности, прав человека и религиозных исповеданий. Принадлежность к той или иной религиозной конфессии может существенно влиять на отношение человека к определенной медицинской технологии и знание особенностей подходов в данном вопросе необходимо будущему врачу. Сами же студенты начальных курсов в большинстве случаев слабо ориентируются в конфессиональных различиях и чисто формально относят себя к тому или иному направлению. [2, с.144]

Моральный словарь, приобретенный в юности и переработанный в зрелом возрасте, не является научно-техническим по своей природе. Этические понятия в родном языке изучаются на основе примеров, образцов для подражания, историй и аналогий, описанных родителями и учителями.

Незаменимым стандартным средством изучения моральных проблем в практической медицине является обсуждение и анализ клинического случая. Но у него как педагогического инструмента есть свои границы. [4, с.146]. Биоэтика преподается, как правило, на втором курсе и для большинства студентов клинические случаи представляют этические загадки в медицинском и отчасти

юридическом аспектах, с которыми студенты еще незнакомы. Кроме того, неразрывно связанный с биоэтикой предмет - философия - преподается также на втором курсе, вследствие чего возникает целый ряд когнитивных и психологических трудностей.

Помочь в преодолении проблем, встающих в процессе преподавания биоэтики из-за недостаточного знания медицины студентами начальных курсов, и в то же время в решении задач учета и защиты индивидуальности пациента при рассмотрении этических проблем могут следующие методические приемы: изучение примеров, взятых из художественной литературы, и соответствующих эпизодов фильмов (как документальных, так и художественных). Примеры из вышеприведенных источников необходимы для понимания типических человеческих реакций или эмоций, не сводимых исключительно к физиологическим или биологическим, для рассмотрения индивидуальной человеческой жизни, обогащения языка и мышления.

Проблема нравственного выбора между симпатией и апатией по отношению к больному, или другими словами проблема отзывчивости врача на страдание и боль может стать объектом анализа на примере рассказов Э. Хэмингуэя «Индейский поселок» и А.П. Чехова «Визит доктора». Польза литературы для медицинского образования очевидна: она вносит в него эмоциональную ноту, добавляет во врачебные дебаты этические и социальные темы [6, с.599], но по-настоящему живой делает рассматриваемую или моделируемую ситуацию визуальное обрамление. Фильм предлагает мощную среду, в которой клинические эпизоды предстают живыми благодаря богатым и ярким деталям, как медицинским, так и немедицинским. Эмоционально и интеллектуально просмотр фильмов оказывает особенно сильное воздействие на студентов младших курсов. Знакомство с отрывками из художественной литературы, просмотр фрагментов кинофильмов обогащают изучение студентами медицинской этики, помогают достигать более глубокого понимания пациентов как людей с уникальным внутренним миром и обращать внимание на экзистенциальный центр медицины - на заботу о благе пациента.

Современное общество предъявляет к личности врача два основных требования: высокий уровень профессиональной компетентности и исключительные нравственные качества. Соответственно этому образовательная деятельность медицинского вуза предполагает не только приобретение студентами профессиональных знаний, умений и навыков, но и формирование упомянутых нравственных качеств. Это формирование в системе высшего медицинского образования традиционно происходило в процессе освоения основ медицинской этики и деонтологии. В последние десятилетия XX века на стыке нескольких дисциплин зародилась биоэтика -научное направление, рассматривающее изучение и поиск путей разрешения моральных проблем, порожденных новейшими достижениями биомедицинской науки и практики.

В настоящее время изучение биоэтики стало необходимой составляющей подготовки врача, что потребовало решения ряда вопросов организации учебного процесса: необходимости определения статуса данной учебной дисциплины, ее целей и задач, разработки рабочих программ и учебно-методического обеспечения ее преподавания. Конечным результатом освоения биоэтики студентами медицинского вуза должно стать формирование комплекса общекультурных и профессиональных компетенций. При этом следует иметь виду, что компетентность специалиста предполагает не только наличие профессиональных знаний, умений и навыков, но и способность и готовность реализовывать знания, опыт, личностные качества в профессиональной и социальной сфере, сознавать социальную значимость и личную ответственность за результаты своей деятельности, понимать необходимость трудного выбора и принятия важных решений. Определение статуса биоэтики как учебной дисциплины является одной из важных задач современного подхода к медицинской науке. Возникновение биоэтики обусловлено, во-первых, необходимостью нравственной оценки последствий применения новых технологий и, во-вторых, постоянным возрастанием внимания к защите прав человека, что, в свою очередь, повышает нравственные требования к профессиональной ответственности медиков и биологов в их отношении к жизни в целом, а также к здоровью, жизни и смерти человека. Среди причин актуальности биоэтики можно также назвать либерализацию общественных норм, утверждение рыночных отношений во всех сферах жизни общества, в том числе в медицине, возрастающую «медикализацию» общества и многие другие свойства социальных, этических, философских и медицинских аспектов современности. Таким образом, проблемное поле биоэтики очень широко и многогранно. [4, с.28-29]

Несомненным является то, что в основу преподавания биоэтики должны быть положены междисциплинарные связи. Биоэтику в образовательном контексте можно трактовать как дискурс, в результате которого вырабатываются нравственные установки на определенное отношение к живому

в целом и к жизни и здоровью человека как приоритетным личностным и общественным ценностям. Поэтому можно выделить два уровня освоения биоэтики.

Первый уровень – теоретический, когда закладываются основы нравственного воспитания будущих врачей в системе философского образования. Биоэтика представляет собой важный этап развития философского знания: ее формирование связано с процессом трансформации этики как философской науки о морали в целом и медицинской этики как ее частного раздела. Овладение навыками философской рефлексии является необходимым основанием формирования биоэтических знаний, поскольку междисциплинарный характер данной дисциплины требует формирования целостного представления о мире, о феномене жизни, а также усвоения методологии научного познания. Кроме того, биоэтические проблемы, как правило, не имеют простых и однозначных решений.

Именно на этом - философском - уровне рассматриваются вопросы соотношения научных истин и моральных ценностей, свободы и ответственности, формируются представления о должном, о единстве природной и социальной жизни. Преподавание биоэтики как философской дисциплины позволяет продемонстрировать студентам, что мораль – это одна из важнейших форм общественного сознания, отражающая бытие общества, а формирование моральных норм и ценностей – это исторически обусловленный процесс, в котором нравственные принципы отражают ключевые моменты в развитии человечества и сами влияют на ход общественного развития. Само возникновение биоэтики как «философии жизни» явилось свидетельством продвижения человечества к ноосферному состоянию, утверждением представления о сознании человека как важнейшем факторе эволюции не только человечества, но и мира в целом. При этом не следует забывать, что формирование нравственных качеств будущих врачей требует междисциплинарного подхода, предполагает непрерывность, последовательность и преемственность процесса образования, единство обучения и воспитания. Биоэтическое образование должно осуществляться на протяжении всего периода обучения.

Поэтому за первым теоретическим уровнем биоэтического образования следует профессиональный, предполагающий последовательное расширение, углубление и конкретизацию знаний в области биоэтики в процессе изучения клинических дисциплин. Этот процесс завершается на прикладном уровне в ходе клинический практики, а также в процессе последипломного образования. На этих уровнях формируются профессиональные компетенции, связанные с овладением присущими профессии личностными нравственных качествами, умениями и навыками предупреждения и разрешения с позиций биоэтики проблем, возникающих в работе врача.

Одной из причин постоянного ухудшения взаимоотношений врача и пациента названо «фиаско в области этического образования в медицинских университетах», обусловленное тем, что в большинстве вузов этику преподают медики. По мнению автора, в этом есть и положительная сторона (они знают проблемы биоэтики не понаслышке, а изнутри своей профессии и могут предметно объяснять их), но в то же время у них нет философского образования, и они слабо знают важные теоретические этические положения. [3, с.209-211]

Нельзя не согласиться с мнением, что «практика биоэтики постепенно формирует язык публичного обсуждения жизненно важных проблем у людей, принципиально по-разному объясняющих, что истинно, а что ложно. Возникает насущный для граждан правового государства навык достижения согласия в различении добра и зла» [5, с.2].

В свете вышеизложенного можно рекомендовать соответствующим структурам всесторонне рассмотреть возможность внесения изменений в существующие учебные планы, направленных на разрешение рассмотренных проблем, а именно:

- Преподавать биоэтику как общую дисциплину в течение всего срока обучения студентов-бакалавров (с 1 по 4-й годы обучения). Предмет должны вести преподаватели, имеющие не только медицинское образование, но и аттестованные по философским и юридическим дисциплинам.
- Преподавать биоэтику студентам старших курсов по углубленной программе, соответствующей их специализации. Углубленная программа подразумевает расширенное моделирование ситуаций, могущих возникнуть у будущих врачей в ходе их профессиональной деятельности.

Список использованных источников

1. Апресян, Р.Г., Шамов И.А. Проблемы преподавания биоэтики (материалы совещания ЮНЕСКО) // Бюллетень сибирской медицины. – Том 5. – № 5. – 2006. – с. 139-141
2. Мещерякова, Т.В., Герасимова О.В. Осознание ценности жизни в пересечении этических позиций (анализ результатов социологического исследования динамики отношения к проблемам биоэтики российских студентов-медиков) // Бюллетень сибирской медицины. – Том 5. – 2006. – № 5. – С.144
3. Овсянникова Е.К., Марухно В.М. Преподавание биоэтики как философской дисциплины// Международный журнал экспериментального образования. – 2013. – №4. – с.209-211
4. Седова Н.Н., Сергеева Н.В. Биоэтика в пространстве культуры. – М.: «Триумф», 2010. – с.28-29.
5. Шамов И. ЮНЕСКО обсуждает проблемы биоэтики// Медицинская газета.- М., 2005. – № 025. – С.2.
6. Charon, R., Banks J., Connelly J., Hawkins A., Hunter K., Jones A., et al. Literature and medicine: contributions to clinical practice // Annals of Internal Medicine. – 1995. – V. 122(8). – p.599
7. Reich W.T. The word «bioethics»: the struggle over its earlest meanings// «Kennedy Institute, of Ethics Journal». – 1995. – 5(1). – p.19 - 29.

Цораев З. У.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. *Интерес к проблемам, связанным с мифическим способом познания окружающего мира, определяется не только потребностями научного освоения пластов древнего знания, но и актуальными проблемами развития современного общества, сохраняющего в себе известный потенциал мифотворчества, проецирующего структуры мифического сознания на современную реальность. В статье в контексте мифического мировоззрения Нартского эпоса анализируются некоторые социокультурные коды традиционных обществ Северного Кавказа и Северного Причерноморья. Социокультурные коды выполняли в традиционном обществе как защитную, так и коммуникативную функции, которые обеспечивали сохранение и передачу накопленного, а также производство новогознания. Автор приходит к выводу, что социокультурные коды структурировали социальную действительность, определяли место статусных воинов в культуре военной иерархии и устанавливали отношения между различными социальными и возрастными группами.*

The attention to the problems related to the mythical method of cognition of the outward things is determined by not only the necessities of the scientific mastering of layers of ancient knowledge but also issues of the daily problems of development of modern society, saving in itself the known potential of mythmaking, projecting the structures of mythical consciousness on modern reality. In the article some sociocultural codes of traditional societies of North Caucasus and North black sea Region are analysed in the context of mythical world view of Nart epic. Sociocultural codes in traditional society, carried out both protective and communicative functions, that provided maintenance and transmission of accumulated, and also production of new knowledge. An author comes to the conclusion, that sociocultural codes structured social reality, determined the location of warriors status in the culture of military hierarchy and were setting relations between different task and age-related groups.

Проблема кода в современной философии и науке рассматривается с разных точек зрения: культурологической, исторической, антропологической, семиологической и т.д. [4, 9, 11, 13]. Каждая наука, при этом, исследует собственный предмет в соответствии со своей спецификой. С философско-культурологической точки зрения следует обозначить наиболее существенные признаки этого универсального и интегрирующего аспекта человеческой деятельности практически формирующего человека в качестве субъекта культурного творчества. Особый интерес представляет анализ кодов в этнокультурном плане во взаимосвязи мифоэпического и социально-исторического. В связи с этим социокультурный код в настоящей статье рассматривается, как способ проявления человека в его стремлении упорядочить окружающее пространство, которое он преобразует в соответствии со своими целями, интересами и потребностями.

Активность человека связана, в первую очередь с двумя базисными проблемами его социального бытия: потребностью упорядочения отношений в социуме между возрастными и половыми группами и потребностью в обеспечении безопасности социума и поддержания его

жизнеспособности. В связи с этим, мы сосредоточимся на анализе содержания отдельных топологических и лексических кодов и их функций в культуре традиционного общества.

Кодирование как особый вид деятельности развилось уже в историческую эпоху, но в своем зачаточном виде появилось в эру становления homo sapiens, в тот период, когда складывались речь и мышление. Характеризуя особенности развития древнего человека в эту эпоху, Б.Ф. Поршнев писал: «… «код» может быть только укрытием чего-то от кого-то, т.е. необходимо подразумевает трёх соучастников – кодирующего, декодирующего и акодирующего (не владеющего кодом)» [8, 441]. При этом важность третьей стороны определяется в качестве фактора, конституирующего необходимость сокрытия. Социокультурный прогресс человека, развитие форм его деятельности неизменно сопровождаются усложнением способов кодирования и сфер его применения. Постепенно кодирование становится универсальной формой проявления целеполагающей деятельности, упорядочивающей смысловые поля и придающей им необходимую конфигурацию. Кодирующее действие переводит идеи и смыслы в духовно-практическую плоскость социума. Код содержит в себе цель и предназначение, а также интенциональность, как практическое намерение достижения конкретного результата.

Социокультурное кодирование позволяет освоить чувственно-воспринимаемый мир, иерархизирует его, упорядочивает и структурирует, фактически творит новую реальность, включающую человека в качестве неотъемлемого системообразующего элемента. При этом существенно повышается роль человеческого начала в процессе кодификации предметного мира. Действительно, адаптация чего бы то ни было, имеет своей непосредственной предпосылкой, своим опосредствующим фактором систему кодирования, которая выражается в духовно-информационном и материальном преобразовании предметов, идей и образов.

Все элементы социокультурной программы культурно-исторической общности выступают в системном единстве и играют роль канала социальной информации, по которому транслируется и воспроизводится в новых условиях совокупность базовых принципов. Это некая транспоколенная парадигма, расшифровка и «распечатка» которой проявляется в историческом процессе, в событиях, а также институтах и учреждениях культуры.

Богатства духовного мира могут транслироваться в культуре лишь при наличии особого механизма сохранения и передачи накопленных знаний и опыта, который обычно и называют традицией. Традиция может быть представлена «как специфическое выражение историко-генетической связи и основа развития общественных отношений» [7, 39]. Для этнической культуры традиция - это устойчивый социокультурный механизм хранения и передачи опыта, норм, ценностей и образцов.

Парадигма философского исследования природы социокультурного кода включает в себя не только особенности и формы деятельности и типы социально-экономических отношений, но и параметры этнокультурного бытия. Субъектом, носителем трансгенной социокультурной программы, является этнос. Дух народа и его мифология могут быть поняты лишь при условии привлечения к социально-практическим детерминантам ещё и этнокультурных [10, 89]. Мировоззренческие пласты духовной культуры каждого этноса, сформировавшиеся в особых исторических условиях, имеют, несмотря на общность и единство мировой истории, свои неповторимые черты, свою яркую индивидуальность.

Социокультурный код представляет собой универсальную форму упорядочения смыслового содержания человеческой деятельности, а также способ иерархизации общества, стабилизации структуры межсубъектных отношений. Посредством социокультурного кода формируется не только пространство непосредственно данной человеку природной действительности, но также и пространство социума, с его многообразными отношениями коммуницирующих индивидов и усложняющейся системой координационных и субординационных связей. Функция кода в этом случае сводится не только к тому, чтобы ограничить информацию и способствовать возможности появления и передачи сообщений; она состоит ещё и в том, чтобы упорядочить систему социальных отношений, установив в ней такие смыслоразличители, которые позволяют с помощью конвенции отрегулировать способы взаимодействия индивидов, социальных групп, этносов, а в дифференцировавшемся социуме старших и младших, управляющих и управляемых, господствующих и подчинённых. С развитием социальных отношений и установлением вертикальных (субординационных) связей, возрастает роль топологических (пространственных) кодов, указывающих на положение человека в той или иной сфере деятельности и устанавливающих старшинство по половому, возрастному, имущественному и другим признакам [12, 143].

Уже охота в первобытном обществе распределяла роли в соответствии с пониманием их престижности. Показателен пример охоты с участием Хамыца и встреченного им всадника. «Хорошо,- сказал всадник,- ты – старший, и я всё буду исполнять, что ты прикажешь. Невдалеке была небольшая балка. Вот незнакомый всадник и говорит: - А жаль, если мы останемся в эту ночь голодными. Впрочем, не хочешь ли – поди выгоняй, а не то присядь. Ну, известно, - Нарты себя нигде не унизят, а потому Хамыц присел [6, т.2, 231]. Сидеть в засаде - более почётное занятие, нежели гнать стадо оленей, а поэтому, этим занимались, как правило, молодые охотники: из двух, решивших вместе поохотиться, младший гонит дичь, атакуя её сзади, а старший добывает её; при этом, первый рискует гораздо меньше, чем второй и, соответственно его доля добычи оказывается меньшей. Показателен также эпизод из Нартского эпоса, рассказывающий о том, как Бората пытались извести старого Урызмага на пиру в доме Алагата в тот момент, когда боеспособные члены его рода ушли в балц (поход). Здесь на помощь Урызмагу приходит один из младших, Батрадз, и избиение злоумышленников происходит в соответствии с архетипом охоты, ставшим со временем основой принципа воинского взаимодействия. Характерный диалог между Батрадзом и Урызмагом лишь подтверждает связь статусных отношений между воинами с охотничьими коннотациями: «Эй, старик, будешь в засаде сидеть или гнать?» Он сказал: «гнать я уже не в силах, в засаде посижу» [6, т.2, 237]. Стальной Батрадз нападает на Бората, вооружившись железной палкой (что явно символизирует пастушеский жезл), тогда как старый Урызмаг встречает врагов лицом к лицу, поставив цирх (меч, обоюдоострый топор) «меж дверных косяков, остриём внутрь дома" [6, т.2, 237].

Другим вариантом топологического кода является использование топонимов в названиях предметов или даже в именах героев эпоса. Например, такое название оружия как «крымское ружьё», должно подчеркнуть его особое качество как наилучшего подарка [6, т.2, 101], а имя сына Урызмага Крым-Султан - его высшее статусное положение среди лучших Нартов [6, т.2, 135].

Мифическая основа власти коренится в возрастных различиях старших и младших, родителей и детей. Младшим подобает быть в подчинении у старших, обладающих большим опытом, практическим и теоретическим разумом. Топологический код фиксирует информацию о главенстве, о статусе индивидов и социальных групп, семей и племён, вступающих в процесс общения[1, 78]. Нарт Хамыц не знает пространственного кода и терпит поражение в споре за старшинство со своим братом-близнецом Урызмагом, всякий раз попадая в расставленную последним ловушку. Так Урызмаг хитростью вынуждает Хамыца выполнить обязанности младшего - везти на своем коне больший груз. При приближении к ныхасу Хамыц оказался слева от старшего, а хозяина дома, первым поприветствовал Урызмаг, взяв на себя функцию старшего гостя. Урызмаг, знавший обычай (топологический код), добился признания окружающими своего старшинства [10, т.1, 220-223].

Вслед за С.П. Толстовым, этнографы и археологи отмечают, что у древних кочевников Центральной и Средней Азии. существовал институт возрастных классов [2, 56]. Этот институт регламентировал процесс воспроизводства старших классов за счёт младших, которые постепенно готовились к активной общественной жизни. На возрастное деление, по замечанию А.Д. Грача, особое влияние оказывала военная организация общества, вступившего в заключительную стадию разложения первобытнообщинного строя и зарождения государственности [2, 57,59.]. Наличие возрастных классов зарегистрировано и у скифов Причерноморья и Северного Кавказа. Это объясняет существование у номадов отрядов молодых воинов, состоящих «на царской службе. Вероятно, они составляли царскую гвардию, постоянное войско, охранявшее царя, его дружину, и выполняли различные административные поручения» [3, 45]. Следующей была ступень взрослых воинов, объединявшихся в мужские союзы, из которых исторически возникала профессиональная военная дружина, группировавшаяся вокруг удачливого военного вождя, совершавшая балцы и дерзкие грабежи, служившие единственным источником существования.

Топологический код проявляется также в делении пространства-обитания Нартов на три места или три уровня. Характерно, что это деление осуществляется по вертикальной оси. Существовали три Нартских села: Верхний Нарт, Средний Нарт и Нижний Нарт. Ахсартагката, военные предводители, наделявшие своих соплеменников военной добычей, проживали на верхнем уровне, на среднем – жрецы, Алагата, а на нижнем - производители и накопители богатств Бората. Пространственный код закрепляет за воинами и военными руководителями верхний уровень, а за противостоящей им фамилией – Бората - нижний уровень и, соответствующую этим уровням, символику.

Если на ценностно-смысловом уровне отношения между старшими и младшими, господствующими и подчинёнными выражаются в терминах «мудрого» и «менее мудрого», то практически они реализуются в оппозиции управляющего и управляемого.

Всякое общение предполагает выделение властвующего и подчинённого, ведущего и ведомого, но при этом важную роль играют различия между ними, касающиеся телесных и духовных свойств. В мифическую и эпическую эпоху к ним относятся божественное происхождение и героизм, качества, которые придают властвующим легитимность. Они маркируют пространство общения, выделяя в нём сакральное и профанное, не допуская управляемых индивидов к священному миру.

В определении пространственного кода проявляется ориентация по четырём сторонам в зависимости от того, где локализована осевая, центральная точка. Четыре радиальные координаты используются в качестве основного инструмента структурирования аморфного пространства. В социальном пространстве отношения вперёд-назад, вправо-влево кодируют действительность межличностных и межгрупповых связей только в плоскостном выражении. Подлинная иерархия возникает только в вертикальной проекции социума, когда отношения между индивидами и отдельными группами приобретают сугубо субординационный характер, когда одно над другим надстраивается не только в воображении, но и в самой социальной реальности. Отношения господства и подчинения конституируются в социальном пространстве и экстериоризируются в архитектонике общественных отношений, закрепляются в иерархии внутреннего, духовного порядка, в диспозиции смыслов.

С вступлением общества в стадию иерархизации, характеризующейся стремлением к социальному порядку, состоящему в том, что происходит объединение элементарных структур в структуры более высокого порядка, имущественная и сословная дифференциация ведёт к рассредоточению состава общества по различным нишам его социально-уровневой организации. Принадлежность к благородному роду определяла социальный статус, который автоматически не предполагал обладания значительным имуществом, хотя экономические возможности играли важную роль для поддержки военизированных групп в условиях военной иерархии.

Наряду с утверждением универсальной персоны вождя осуществлялась сакрализация его топоса и социальных функций. Первые военные вожди пользовались личным авторитетом, но именно благодаря их мощным монументальным фигурам у окружающих формировалось представление о символическом значении власти, на которую проецировались важнейшие социальные ожидания. Силовая составляющая, преломлённая в виде интенции, преодолевающей любое сопротивление насильственными средствами, воплощается в социальных структурах в виде института военной власти, который одновременно мог присваивать себе функции организатора производства и верховного жреца.

Выстраивается, так называемая, социальная пирамида, на вершине которой локализуются наиболее обеспеченные и активные члены общества, достигшие всеобщего признания, а в основании - масса деятельного населения, озабоченная созданием материальных благ и повседневными нуждами. В пространстве социума складываются социальные структуры, непосредственно кодирующие место и роль человека в общественной системе отношений.

Семантическая деятельность по образованию смысловых полей в системе общения носит универсальный характер и значительную роль в этом процессе играет язык, который становится решающим фактором развития этносов в условиях традиционной культуры на её акустическом, дописьменном этапе.

Язык, существующий в своём естественном бытии, как ярлык предметов и как их замена в процессе коммуникации, выходит на новый уровень абстракции и становится языком языка, словом, которое «клеймит» другое слово, и меткой, фиксирующей целые пласты смысловых структур. Поверх естественного языкового слоя ложится новый, который является не только ключом к первому, но и магическим жезлом, претворяющим способность оперировать первичным знаковым слоем и стоящими за ним референтами. Возникающие лексикоды связаны не только с системой риторических приёмов, но в силу лингвистической конвенции и массовой коммуникации распространяются на все сферы жизни, в том числе и на разговорный, и на тайный язык.

В бинарной диспозиции знаков, определяемой связью означающего и означаемого, раскрывается смысл лексикодов, тайных языков, в частности хатиагского языка Нартского эпоса, которым владеют избранные Нарты. Например, в сказании «Последний балц Урызмага» [6, т.2, 80] повествуется о том, как знание хатиагского (тайного) языка помогает герою не только вырваться из плена, но и организовать поход Нартов на владения черноморского малика.

Урызмаг отправляется в свой последний поход морем. Это значимый факт, т.к. в символике Нартского эпоса вода является источником обновления, средством закалки Нартов; кроме того, Урызмаг племянник обитателей подводного мира и может в любое время рассчитывать на их помощь. И действительно, несмотря на то, что «путешествие» в чугунном гробу заканчивается тем,

что Урызмаг оказывается пленником своего врага черноморского малика, в итоге его ожидает слава мудрейшего из Нартов.

Он предложил малику за себя большой выкуп. В беседе с ним Урызмаг сам определяет, кто пойдёт к Нартам, чтобы передать его слова. Это должны быть люди малика: один черноволосый, а другой рыжеволосый. Они пойдут к Нартам и возьмут выкуп за Урызмага: сто по сто быков однорогих, сто по сто двурогих, сто по сто трёхрогих, сто по сто быков четырёхрогих, сто по сто пятирогих. Вот здесь мы и сталкиваемся с ситуацией, которую описывал Б.Ф. Поршнев, когда код подразумевает три стороны: кодирующую, декодирующую и акодирующую. Каждая из сторон имеет свои особые намерения и смысловой горизонт понимания складывающейся ситуации. Более того, настоящий эпизод интересен тем, что коммуникация между кодирующим и декодирующим осуществляется при посредстве акодирующего. Малик и его посланники являются акодирующей стороной. Намерение, которым руководствуется малик, определяет горизонт его понимания. Он не постигает смысла сообщения Урызмага и прочитывает только его «верхний слой» не догадываясь, что за ним кроется. Декодирующая сторона - Шатана, хозяйка Нартов, олицетворяющая силу мудрости Нартского социума, понимает лексикоды хатиагского языка, в котором воины обозначаются как быки, а их оружие как рога. Шатана объясняет Нартам, что Урызмаг приглашает их совершить набег и отобрать у черноморского малика его несметные богатства. Однорогие быки - это пешее войско, двурогие - конное войско, трёхрогие - копьеносное войско, четырёхрогие - панцирное войско, а пятирогие - это войско, вооружённое с ног до головы. Нарты, согласно замыслу Урызмага, должны погнать впереди «стада» (войска) двух «быков»: чёрного и рыжего. Если они заупрямятся, то следует отрубить голову чёрному «быку» и повесить её на шею рыжему. Рыжий и чёрный «быки» – это посланцы малика, которые покажут Нартам дорогу в его владения. Всё происходит, как и было задумано: Нартам достаются богатства малика, а Урызмагу свобода и вечная слава.

Мы видим, как мифоэпические герои сами управляют событиями и деятельно устраивают свою судьбу. Их активность не связана с какими-либо абстрактными идеями, а направлена на достижение реальных целей - защиту от врагов и иерархизацию отношений в социуме. Урызмаг от начала и до конца контролирует ситуацию: он инициатор своего плавания, он же побуждает малика к действию, он формулирует лексикоды, он до последнего держит малика в санкционированном смысловом поле, наконец, он воздействует на Нартов весьма замысловатым образом, играя на интересах своего врага.

Тайный язык, используемый Урызмагом, - это обычный разговорный язык, имеющий свой вполне определённый смысл и свою логику. Вместе с тем ему присущ смысловой подтекст, не очевидный для внешнего реципиента, который считывает только санкционированную информацию. Искусство кодирования, создание лексикода сводится к обозначению определённого предмета, свойства, отношения подачей знака: это двоение смысла и утаивание его с помощью нового имени, которое и выступает как внешняя оболочка, скрывающая сообщение.

Кодирование, таким образом, есть управление одних знаков и слов с помощью других, формирование бытия на основе идеально смысловых структур, имеющих опору в реальности сознания социума, в коллективной субъектности.

Социокультурные коды выполняли не только защитную функцию, реализуя стремление одного этноса обезопасить себя от враждебности других этносов, но и важную коммуникативную функцию, так как посредством кодов происходит передача, сохранение и изменение накопленного знания, и производство нового.

Освоение человеком мира, потребление его свойств и качеств, преобразование окружающей среды, создание каких-либо средств воздействия на естественные и социальные условия бытия – всё это, так или иначе, происходит при посредстве социокультурных кодов, позволяющих ограничить поступающую информацию, сделав возможным производство сообщений в коммуникативной системе и послужив инструментом иерархизации социума и реализации других практических потребностей. При этом, чем более развита система кодирования, тем выше степень развития культуры и тем больше её жизнеспособность.

Список использованных источников

1. Бязрова Д.Б. Прогресс.Человек. Свобода//Философия и общество. 2001. №1(22).

2.Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. - М.:Наука,1980.

3. Кычанов Е.Н.Кочевые государства от гуннов до маньчжуров.- М,1997.

4. Михайлин В.Ю. Золотое лекало судьбы: пектораль из Толстой Могилы и проблема интерпретации скифского звериного стиля //Власть. Судьба. Интерпретация культурных кодов/ Под ред. В.Ю. Михайлина. - Саратов: изд-во Саратовского ун-та, 2003.

5. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. -М.: Гардарики, 2002.
6. Нарты. Осетинский героический эпос в трёх книгах. Книга 2. -М.: Наука,1989.
7. Плахов В.Д.Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. -М.: Мысль,1982.
8.Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). - М.: Мысль, 1974.
9. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. - М.:Наука,1985.
10. Сказания о Нартах: В 5т. /Сост. К.Ц. Гутиев. - Орджоникидзе: Ир,1989. -Том 1.
11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. - СПб.: A-cad, 1994.
12.Цораев З.У. Мифический смысл и социальный код.- СПб: Изд-во С.Петерб. ун-та,2007.
13. Эко У.Отсутствующая структура. Введение в семиологию.- ТОО ТК.-Спб: «Петрополис», 1998.

Чекулаев С. В.

К ВОПРОСУ АНАЛИЗА И ПОЗНАНИЯ МЕДИАДИСКУРСОВ XXI ВЕКА

Annotation. *Cognitional practices are variety of techniques in XXI century. Many approaches to the analysis of phenomena exists in a social and humanitarian knowledge. In this article author will focus on ways of cognition and analysis of media-messages or media-discourse. Based on the challenges and opportunities of the XXI century, it is necessary to recognize the complexity and depth of the selected concepts. Therefore, firstly, the author defines the features of media in the 21st century. He provides a framework in which there is cognition of the media discourse. Then, secondly, the author shows complexities faced by researchers in the analysis and cognition of symbols and signs in a media discourse. According to the author, these difficulties are resolved with the help of discourse analysis in the interpretation of Teun A. van Dijk and other researchers.*

Медиа

Понятие «медиа» – это обширное поле дефиниций, которое включает в себя всю совокупность информационных средств и приемов, служащих для передачи сообщений, информации и т. п. в той или иной форме. Медиа в общем смысле слова – это любой инструмент коммуникации, который передает значение, символы, знаки. К понятию медиа можно подойти с двух позиций. С одной стороны, медиа представлены как техническая сфера, носитель и средство использования информации. Иными словами, медиа – это информационно-коммуникативный канал, технически обусловленный. С другой стороны, медиа – это социально значимый институт, сфера социальной деятельности, цель которой «удовлетворение потребности общества в регулярно-систематическом освоении маркированного фактом актуального социального контекста, фактографирование актуальной социальной реальности, рационализированное извлечение, обработка и передача информации широкой, признакового рассредоточенной аудитории, обеспечение массового, упорядоченного, регулярно-периодического распространения социально значимой информации» [8]. В этом смысле можно говорить о масс-медиа. Масс-медиа способны к формированию «информационно-смысловых потоков» [8], что позволяет говорить о следующем: «Включенные в процесс производства значений, образов и метафор, в процесс производства массовой информации (контента), массового сознания и массовой аудитории, масс-медиа оказывают жесткое влияние на характер общественного сознания, на характер его доминантных интенций и особенности его содержательных форм» [8].

Нынешние масс-медиа раскрывают свой потенциал как новые медиа. Новые медиа – это средства коммуникации и интерактивные цифровые способы доставки информации. Благодаря технологическим возможностям современные прогрессивные сообщества могут формировать развитые информационные и телекоммуникационные структуры, с помощью чего происходит производство медиадискурсов. Характерная черта новых медиа в том, что они позволяют самим участникам коммуникации формировать тот контент, которые будет использован и распространен. Участники в ходе коммуникации равноправны в своих возможностях [14, 110]. Новые медиа – совокупность онлайн техник и практик, позволяющих людям «быть в коммуникации» в любое время.

Новые медиа в иной форме позволяют средствам массовых информаций выполнять свои три основные функции: информировать, производить общественный контроль и социализировать новых агентов. Новые медиа принадлежат к средствам коммуникации, базирующимся на новых технологиях.

На базе новых медиа происходит строительство масс-медиа. Масс-медиа – это «массовые средства информационных связей, исторически связанные с развитием культуры и социальных отношений» [1, 22]. Масс-медиа выполняют «функцию "транслирующего канала", через который аудитория удовлетворяет свои идеологические, эмоциональные и прочие ожидания» [4, 22]. Также масс-медиа – это «институционализированное производство и систематическое распространение сообщений среди численно больших рассредоточенных аудиторий» [5, 27]. Масс-медиа – это технологии, институты, организации, ресурсы через которые происходит распространение информации и распределение символического капитала по гетерогенным аудиториям. В современном мире масс-медиа являются активным участником формирования социального пространства. В ходе актов взаимодействий продуктов медиа и аудитории образуется особая реальность, которую можно определить, как медиапростанство. Она входит в состав социального пространства. Медиапространство организует социальные практики, техники, представления агентов, которые включены посредством социальной коммуникации в системе производства и потребления информации.

В современном мире главенствующее положение в информационном пространстве занимает массовая коммуникация, которая является активным субъектом формирования как социального пространства, так и техник, и практик агентов, присутствующих в нем. Наиболее важными элементами медиапространства являются Интернет, телевидение, радио, пресса. В нынешний период большое значение уделяется средствам распространения массовой коммуникации. Фактически масс-медиа заняты производством медиадискурсов.

Медиапространство – неустойчивая форма социального пространства, определенная социальная система, подверженная постоянному наличию в своей структуре конструируемых медиадискурсов. В этом смысле зачастую репрезентация социальной реальности проходит целую серию обработок, прежде чем дойти до воспринимающего агента. Среди исследователей бытует мнение, медиадискурсы масс-медиа существенно искажают репрезентацию социального пространства, в нем наличествуют негативная информацию, перенасыщенные образы или просто выдумки, целью которой является привлечение аудитории.

Каждый медиадикурс тяготеет к навязыванию особого представления об информации. Происходит определенного рода манипулирование категориями восприятия. Исходя из того, что каждый социальный агент обладает принципами восприятия, получается, что он подлежит «символическому насилию». Медиадискурсы – это видение мира вне истории, раздробленное и дробящее. Происходит определенного рода чередование абсурдных историй мира на экранах электронных устройств. Понимая, что любое «социальное взаимодействие имеет дискурсивный характер и предполагает реальные социокультурные последствия» [6, 15], можно сделать следующий вывод. Дискурс в рамках медиа «оказывает нормирующее, регулятивное воздействие на коммуникативные ситуации: то или иное дискурсивное пространство медиа – это своеобразное поле того, что может или должно быть сказано или понято, а также говорится и понимается» [6, 16].

Таким образом, можно подвести итог. Медиа – это средства коммуникации в широком смысле слова, выраженные в виде технических средств создания и копирования, записи и тиражирование, хранения и распространения, восприятия информации и обмена её между субъектами коммуникации [11, 43].

Различают традиционные и новые медиа. Новые медиа – качественно новый термин, определяющий нынешнее состояние медиа как феномена социокультурного пространства. Медиапространство – это дискурсивное пространство, включающие в себя медиатексты, контекст события, участников взаимодействия и потенциальный результат коммуникации; особая реальность, наделенная виртуальным характером, поддерживаемая с помощью электронных технологий [7, 31-41].

В рамках данных условий происходит распространение и формирование медиадискурсов. Медиадискурс – это совокупность процессов и продуктов деятельности людей в рамках медиапространства. Он – это сложное коммуникативное явление, включающее в себя текст определенного характера; специфический «тип речемыслительной деятельности, характерный только для информационного поля массовых коммуникаций» [3, 8].

Таким образом, структура современных медиа определяется через новые медиа, которые конституируют возможности масс-медиа в производстве медиапространства, в рамках которых посредством медиакоммуникации происходит распространение медиадискурсов.

Дискурс-анализ медиа-сообщений как познания знаков и символов

Выделенный ниже методологический подход позволяет использовать инструментарий, способный провести анализ и познание дискурса медиа-сообщений. Если обратиться к М. Фуко, то сам дискурс понимается как акт говорения или речевого взаимодействия. Дискурсы обладают своим собственным порядком [12, 151-154]. Порядок дискурса есть организация речи (речевых практик), которые обусловлены и контролируемы социокультурными институтами посредством власти. Если точнее, М. Фуко убежден, что дискурсы в любом сообществе контролируются, а также организуются с помощью особых процедур, общей целью которых является обуздание властных полномочий, непредсказуемости. Он предполагает существование некоторых упорядочивающих принципов: «Дискурс размещен в порядке законов; что за его появлением давно уже следят; что ему было отведено такое место, которое оказывает ему честь, но вместе с тем его и обезоруживает; и что если ему и случается иметь какую-то власть, то получает он ее именно от нас и только от нас» [12, 151-154].

Продолжая данное изложение, скажем, что дискурсивный анализ предполагает изучение образа мышления и того, что определяет образ этого мышления. Также можно сказать, что для М. Фуко дискурс – это совокупность высказываний, определяемая одним и тем же логическим режимом; совокупность определенного рода языковых практик, конституирующее действительность, формирующее определенную онтологию посредством логического режима высказывания [12]; «это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям» [2]. Дискурс понимается как принуждающий принцип, огромная сила порядка стихии, которая внушает человеку опасение и ужас, заставляя создавать процедуры так или иначе ограничивающие, упорядочивающие [12].

Для Т. ван Дейка понятие дискурса представлено в двух вариантах. Первый, широкий подразумевает под дискурсом «комплексное коммуникативное событие, происходящее между говорящим и слушающим, в определенном временном, пространственном и ином контекстах» [10, 27]. Автор справедливо замечает, что вторая, более узкая дефиниция, «обозначает завершенный или продолжающийся “продукт” коммуникативного действия, его письменный или устный результат» [10, 27].

Размышляя таким образом, Т. ван Дейк постулирует, что в отличие от большинства социальных практик свойства текста позволяют акторам формулировать и выражать абстрактную информацию о мире в виде определенных «идеологий» самым разным образом. К примеру, члены того или иного сообщества буквально заставляют принимать установки, принятые в этом обществе. В этом смысле «идеологизированность» заключена в самом дискурсе.

Попытаемся дать обобщающую дефиницию дискурса и выделим два подхода. Один из них определяет дискурс через форму «высказывания и характеризуется как расчленение, различение <…> форма выражения, в которую может быть вложено любое нужное содержание; метаязык и особая грамматика, которой соответствует определенный ментальный мир; способ описания предмета обсуждения или эквивалент понятия “речь”» [13, 186]. Второй подход опирается и исходит из внутренней системы дискурса, и он в этом случае «предстает в качестве связного текста; диалога; группы высказываний, связанных между собой по смыслу; единицы, по размеру превосходящая фразу, высказывания в глобальном смысле, т. е. того, что является предметом исследования “грамматики текста”, изучающей последовательность отдельных высказываний» [13, 188]. Анализ дискурса отталкивается от исследования «ментальных моделей, которые в свою очередь определяют отбор коммуникативной информации для построения семантических структур» [10].

Анализ дискурса сложно представить без обращения к классической нарратологии и проблеме интриги, которую развивал в своих работах П. Рикер [9, 155-156]. Отметим, что интрига как сообщение есть совокупность упорядоченных фактов, которые выразимы словами, фразами и т. п., последовательность которых создает эффект открытости и недосказанности, что принуждает к рассмотрению проблемы смыслообразования [13].

В качестве единицы анализа и познания дискурса может выступать текст, интенция, содержащаяся в этом тексте, и смысл. Необходимо понимать, что дискурс, который подвержен анализу, должен включать в себя не только идеи и представления автора.

Сам Т. ван Дейк определяет свой подход к анализу медиатекстов как структурно-семантическое исследование материалов медиа [3]. Дискурсивный анализ необходимо начинать со

структуры текста медиа-сообщения. Зачастую существует определенная абстрактная схема, состоящая из согласованных категорий – макроструктура. В неё входят «заголовок, краткий обзор, основное событие, контекст и история события» [13]. Сам смысл дискурса раскрывается через понимание сквозь все сообщение. В начале выражается главная мысль, затем применяются стратегии, формирующие «релевантную структуру представления текста» [13]. Иными словами, медиа-сообщение конструируется определенными образом. Задавая главную идею в самом начале, редактор производит дальнейшую работу по её обоснованию разными методами.

В этом смысле каждая компонента текста требует анализа и определенного рода познания. Сам дискурс усматривается в каждой части текста. Макроструктура медиатекста для Т. ван Дейка есть основная часть и корпус сообщения. Семантика же текста заключена в микроструктуре медиатекста. При анализе семантики текста по отношению к ментальным структурам воспринимающих агентов необходимо учитывать не только общую тему сообщения, но и формулировку, используемые редакторами текстов.

Отметим, что «локальный семантический анализ фокусируется на стратегии образования значений и отношений между утверждениями, выраженными в дискурсе» [13]. Именно здесь заключается локальная и фундаментальная взаимосвязь текста. Согласованность самого текст есть сочетания времени, места, причин и обстоятельств. В то же время, воспринимающие агенты обладают определенными схемами, включенные в габитус, знаниями о каких-либо ситуациях. Текст дискурса всегда семантически един. Это единство – тема. Совокупность тем тех или иных сообщений есть семантические макро-утверждения или макро-правила. То или иное событие всегда включает в себя множество актантов, акторов, агентов, обстоятельств, мест и т. п. Создавая текст медиасообщения, редакторы учитывают сложность события, упрощая его до схем восприятия воспринимающих сторон. Они преподносят информацию в готовом виде. Ван Дейк убежден, что медиасообщения представляются для читателя как последовательность утверждений, упрощающих текст макроутверждений или основных тем.

Каждое медиасообщение включает в себя не только явленное, но некоторую «подоплеку» или «подразумеваемое», то есть интенцию, которую воспримет читатель. Текст выражен не полностью, а этот характер «подоплеки» создает ситуацию дополненного представления о событии. В то же время медиасообщения могут давать избыток и чрезмерность описания, что негативно сказывается на характере коммуникации между акторами сети взаимодействий или агентами коммуникации.

Каждый медиадискурс выстроен в соотнесении с определенными стилистическими формами. Этот стилистический выбор может включать в себя как социальную, так и идеологическую подоплеку. Сам репортер или редактор является участником взаимодействий сети того или иного общества, он включен в те или иные социальные поля и диспозиции, что определяет стиль сообщения.

Подведем итог некоторый итог. Дискурсивный анализ занимается исследованием не только структуры медиатекста, но и «изучает выражаемые этими структурами “подстрочные” значения, мнения и идеологию» [13]. Текст сам по себе не несет никакого смысла, он – набор символов, визуальных изображений и звуков. Но в тот момент, как в него включаются агенты посредством коммуникации, он обретает смысл. Иными словами, смысл медиасообщения дискурса образуется в ходе взаимодействия людей. Но та основа, которую несет в себе посыл сообщения, заранее определяет структуру образования смысла в ходе интерпретации события. Ментальные структуры позволяют прочитывать сообщение и конституировать смыл. Прочитывание и познание текста – это, во-первых, понимание текста и его значения, во-вторых, понимание людей, образующие сообщение, имеющие некоторое представление о произошедшем событии, в-третьих, понимание ситуации и контекста происходящего. Достраивание событийности события возможно благодаря имеющимся у читателей социокультурных сценариев, вписанных в их «габитус». Исследование, анализ и познание дискурса направлено на изучение прагматической ситуации дискурса и, в то же время, анализ дискурса раскрывает стратегии понимания самого дискурса.

Фундаментальная значимость понятия дискурса сводится к пониманию его как сложного коммуникативного явления. Дискурс не представляется вне смысловой однородности. Нарушение однородности может привести к негативным последствиям для участников дискурса. Контекст конституирует форму, содержание которой является смысловой подосновой отношений людей внутри дискурса. В то же время дискурс заключен в социокультурные рамки.

Дискурс-анализ и познания медиа-сообщения не представляемы без интерпретатора, коими являются каждый участник дискурсивной коммуникации. В ходе интерпретации создается (конституируется) мысленный мир. Автор дискурса конституирует его, в нем описывается реальное

или нереальное положение дел. Отметим, что «при этом анализ дискурса предполагает наличие языкового инструментария, при котором исследователь обращается не только к собственным лингвистическим знаниям, но также и общему фоновому знанию о реальном мире, поскольку в процессах понимания и порождения речи взаимодействуют все базы данных, хранящиеся в когнитивном аппарате человека» [10]. Очевидно, что сам текст – это продукт деятельности человека. Он является основной единицей коммуникации в дискурсе, он – явление реального мира, которое обладает референцией, соотносится с определенной ситуацией.

Методологический подход дискурс-анализа актуализирует возможности для рассмотрения медиадискурса как феномена современных сетей взаимодействий в рамках новых медиа. Он позволяет использовать понятия, инструментарий и некоторые техники для рассмотрения структуры дискурса медиа. В этом смысле можно говорить об определенной сложности понимания и познания медиадискурса. Сложности познания выражаются в современных технологиях медиа, которые способны к конструированию смыслов и определенного рода сообщений.

Список использованных источников

1. Алексеева А. О. Новые интерактивные медиа в контексте теорий информационного общества: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.10. – М., 2006.
2. Горелов В. Анализ дискурса в социальной теории: Мишель Фуко и Тьюен А. ван Дейк // Изменение поведения экономически активного населения в условиях кризиса. – М.: Моск. Обществ. науч. фонд, 2000.
3. Дейк ван Т. А. Язык, познание, коммуникация. – Благовещенск: Благовещенск: РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.
4. Кириллова Н.Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну. – М.: Академический проект, 2006.
5. Кирьянов В. И., Сергеева О. В. Социология коммуникации. – Волгоград: изд-во ВолГУ, 2004.
6. Кожемякин Е. А. Массовая коммуникация и медиадискурс: к методологии исследования // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2010. – №12.
7. Ним Е. Г. Медиапространство: основные направления исследования // Бизнес. Общество. Власть. – 2013. – №14.
8. Полонский А. В. Медиа – дискурс – концепт: опыт проблемного осмысления // discourseanalysis.org Современный дискурс-анализ URL: http://discourseanalysis.org/ada6/st43.shtml (дата обращения: 04.04.2016).
9. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998.
10. Темнова Е. В. Современные подходы к изучению дискурса // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – М.: МАКС Пресс, 2004.
11. Федоров А. В. Словарь терминов по медиаобразованию, медиапедагогике, медиаграмотности, медиакомпетентности. – Таганрог: Изд-во Таганрог.гос. пед. ин-та, 2010.
12. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М., Касталь, 1996.
13. Шевченко А. Ю. Дискурсивный анализ материалов массовой коммуникации // Сборник научных трудов «Теория коммуникации & прикладная коммуникация». Вестник Российской коммуникативной ассоциации, выпуск 1 // Под общей редакцией И.Н. Розиной. – Ростов н/Д: ИУБиП, 2002.
14. Шестёркина Л. П., Борченко И. Д. Основные характеристики новых социальных медиа // Ученые записки Забайкальского государственного университета. – 2014. – №2.

Чемеричко Л.А.

ФЕНОМЕН ЯВНОГО СМЫСЛА И ПОДСОЗНАТЕЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ В РАБОТАХ САЛЬВАДОРА ДАЛИ

Аннотация.*В данной работе будут рассмотрены основные причины сюрреалистической концепции испанского живописца-Сальвадора Дали, для дальнейшего понимания причинности*

возникновения новых направлений и его феномена явного смысла и подсознательного содержания в произведениях. Будут затронуты различные точки зрения основных тезисов, в большей степени, при анализе его работ.

Ключевые слова: *Сальвадор Дали; сюрреализм; феномен явного смысла; подсознательное содержание.*

Abstract. *In this paper we will discuss the main causes of the Surrealist painter Salvador concept Spanish Dali, to further understand the reason for the appearance of new areas and the phenomenon of explicit meaning and content of the subconscious works. They will be affected by different views of the main points, to a greater extent in the analysis of his works.*

Keywords: *Salvador Dali; surrealism; the phenomenon of apparent meaning; subliminal content.*

Актуальность данной темы выражена нынешнем развитием современного искусства и интересами к первоначальным источникам и основоположникам. Целью является раскрытие явного и подсознательного смысла произведений, путём тщательного анализа и оценки работ художника.

Творчество великого испанского живописца Сальвадора Дали, как и его жизнь, всегда вызывает неподдельный интерес. Картины, во многом непонятные даже искусствоведам, привлекают внимание оригинальностью и экстравагантностью, идеи художника заставляют думать людей, и каждый в них находит свое понимание. Его гениальность невозможно отрицать, так же, как и то, что это может быть следствием душевного расстройства[2, 103].

Дали испытывал невероятную любовь к своей матери - Фелипе Доменек. Сальвадор уверял, что помнит месяцы, проведенные в материнской утробе. Также уверен и в том, что именно тогда зародилась его гениальность. По этой причине он придавал матери значение некой родительницы Гения, Творца, Спасителя. В 1921 году Фелипа Доменек Дали умерла от рака. После такого душевного потрясения Дали выставил на Парижской экспозиции картину, украшенную скандальной подписью «Иногда я плюю на портрет своей матери». В этом жесте была выражена отчаянную попытка страдающего сына скрыть боль своей утраты за маской цинизма[4,268]. Этот инцидент послужил одной из причин его дальнейшей несуразности в сюрреализме.

Сам Дали утверждал: сюрреализм — это непосредственно сам он. Сюрреализмже, это направление в искусстве, сформировавшееся к началу 1920-х во Франции. Отличается использованием аллюзий и парадоксальных сочетаний форм. Дали в своём творчестве не различал каких-либо отдельных сторон бытия: все, что соприкасалось с его Сюрреалистическим Творчеством, превращалось в нечто новое. Обладая знаниями значений символов в подсознании человека, воспринимая их интуитивно, художник зашифровал свое душевное состояние, свои эмоции, чувства на холсте.Сам Сальвадор Дали пытался объяснять смысл своих произведений, хотя признавался, что не всегда может рассказать о том, что написал.В картине «Апофеоз Гомера», Дали вынес на передний план осколок плиты с печатью таким образом под итожив то что скрыто, в тени, за печатью, изображены мирские желания, в символах оголённой безголовой женщины и лежащей Галы, жены художника.Женщина без головы продолжает отображать давнюю проблему страха Дали. Во многих картинах живописец компенсирует подобные страхи искажая лица женщин. В центре картины, на заднем плане, мчится колесница Вакха, выступающая в роли молодой, беззаботной жизни художника. С лева, на переднем плане изображена увядшая каменная глыба являющееся нынешнем уставшим Сальвадором. Былая удаль скульптуры исчезла.В этом произведении было скрыто самые глубокие переживания художника [3,67].

Ещё одна картина носит далеко не лаконичное название «Сон, вызванный полетом пчелы вокруг граната, за секунду до пробуждения». Образы реального граната и реальной пчелы, расположенные в правом нижнем углу, само реальное сновидение Галы, находится в левом верхнем углу, Пчела в подсознании превращается в тигров, ружьё символизирует укус насекомого.

Его работа «Постоянство памяти» по средствам символов выражает в образе механических часов и суетящихся из них муравьев сознательную память, а бессознательную – в виде мягких часов, выражая управляемую и неуправляемую часть жизни [2, 205-300]. Изображая нереальное реальным художник вызывает некий драматический конфликт в своих работах.

В 1925 году художник перешёл на религиозную тематику, тому пример в картине «Христос св. Иоанна на кресте» где мы видим на ней спокойное озеро — символ просветленной жизни. Лучи рассвета освещают мирное существование, но над ней - черные бездны космоса олицетворяющие нового, пантеистического бога. Бездна прикрыта золотистым покровом. Гигантское распятие расположено над озером, оберегая хрупкую земную жизнь.

Дали даёт нам понять, что хаос может быть не только в мире, но и внутри человека, его пример говорит нам о том, что это одна из концепций гения. В поисках своей философской идеи и истины, Дали выражал абсурдную реальность, также использовал все концепции сюрреализма и осуществил колоссальный переворот в искусстве. В поисках первоначала, живописец переходит с одного автогенеза к другому. Показывая нереальное невероятно реальным, художник затрагивает глубины своего и нашего сознания [1,452]. Дали был продемонстрирован с точки зрения основных тезисов, которые представлены в виде анализа его работ. Выражен феномен явного и невероятно богатого подсознательного содержания его картин. Дали уникален, в истории нет ни одного художника, чье творчество хотя бы отдалённо напоминало бы созданное им. Все его работы – бунт против существующего порядка, его идеи заставляют думать людей, и каждый в них находит свое понимание. Вечными поисками и противостоянием системе он совершил прорыв в искусстве и в философии искусства.

Список использованных источников

1. Дали С. // Сюрреализм — это я. — М.:Вагриус, 2005. – С.617.
2. Рохас К.// Мифический и магический мир Сальвадора Дали. М.: Республика, 1999. – С.304
3. Гайеман Жан-Луи. // Дали. Великий параноик. М.: АСТ, 2006. – С.160.
4. Баландин Р.К. // Сто великих гениев. М.: Вече, 2004. – С.384.

Шаповалова М. Н.

АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ ТЕМ ТВОРЧЕСТВА М. ФУКО (НА МАТЕРИАЛЕ ЭССЕ М. БЛАНШО «МИШЕЛЬ ФУКО, КАКИМ Я ЕГО СЕБЕ ПРЕДСТАВЛЯЮ»)

Аннотация. *Раскрыть отношение писателя к актуальным проблемам эпохи, выделить основные темы, затрагиваемые мыслителем в его трудах.*

Ключевые слова*: власть и истина, рациональность, надзор, насилие, знание.*

ShapovalovaM.N.

ANALYSIS OF THE MAIN THEMES OF THE WORK OF M. FOUCAULT (BASED ON THE ESSAY M. BLANCHET, "MICHEL FOUCAULT AS I IMAGINED IT")

Annotation.*To open the writer's relation to urgent problems of an era, to allocate the primary subjects touched by the thinker in his works.*

Keywords:*power and truth, rationality, supervision, violence, knowledge.*

Введение. В данном исследовании мы анализируем основные темы, которые в своем творчестве затрагивал М. Фуко, рассматриваем его отношение к тем или иным проблемам, возникавшим в обществе в момент написания им своих произведений.

В своём исследовании мы использовали системный метод и метод герменевтики. Системный метод позволил нам рассмотреть творчество М. Фуко в контексте мировой философской мысли, метод герменевтики позволил нам интерпретировать основные темы в трудах М. Фуко.

Результаты исследования. В процессе нашего исследования нам удалось выделить ряд основных тем, которым уделял внимание М. Фуко в своём творчестве. Мы можем рассмотреть их в порядке упоминания в эссе М. Бланшо. Некоторые из них мы рассмотрим подробно.

Тема, которая упоминается первой – тема знания. Здесь Фуко рассматривает тождественность таких понятий как знание, власть и истина.

Он утверждает, что, «если мы скажем, что истина сама по себе есть власть, это нас ничуть не продвинет, поскольку власть – термин удобный для полемики, но почти не пригодный, пока анализ не избавит его от присущего ему характера мешанины» [1, 26].

Понятие знания, по Фуко, тождественно понятию рассудка. Фуко пишет, что человеку «угрожает не разум или рассудок, а различные формы рациональности», а также говорит о том, что

«рациональность – отвратительного факт современной истории. Иррациональное же не приобрело тем не менее в ней неотъемлемых прав» [1, 27].

Вторая тема, которую упоминает М. Бланшо в своём эссе – тема социологии, власти и политики.

Вот, как М. Фуко высказывается об уголовной системе: «Уголовная система, переходящая от тайных пыток и зрелищ экзекуций к утончённой практике "образцовых тюрем", где одни могут получить университетский диплом, а другие – достичь умиротворения при помощи транквилизаторов» [1, 28].

Интересно, как мыслитель описывает человека своей эпохи, который попадает под влияние господствующей политики: «Всякий, кому удалось дознаться, откуда он явился, может либо восхищаться тем, каков он, либо, вспоминая, как его калечило, преисполниться разочарования, которое его парализует» [1, 29].

Тема, которая упоминается в произведении третьей носит название «от подавления к подданным». Здесь М. Фуко анализирует методы борьбы с чумой, находя сходства с методами научного познания, делает несколько заключений: «В рамках дисциплины отдельные элементы взаимозаменяемы, поскольку каждый из них определяется местом, занимаемым им в серии, и промежутком, отделяющим его от других» [1, 30].

«Надзор – факт пребывания под надзором, – не только тот, который осуществляет недремлющий страж, но и отождествляемый с одним из условий человеческого существования, когда оное хотят сделать сразу и мудрым, и продуктивным, тут же дает место всем формам наблюдения. Слежения, экспериментаторства, не было бы никакой настоящей науки» [1, 31].

В конечном итоге М. Фуко делает вывод, что: «из подавления, человечество извлекает следствие, оказываясь подданными, свободными субъектами, способными трансформировать в знание самые разные приёмы лгущей власти, подменяя закон божественного происхождения разнообразными правилами и разумными процедурами, предстающими перед нами выходцами из некоторой бюрократии».

Следующая тема, которая упоминается в книге носит название «глубокая убеждённость».

Большое внимание здесь М. Фуко уделяет внутреннему миру человека.

«Внутренний мир человека не только остаётся священным, но и продолжает делать из людей потомков савойского викария». «Внутри человека имеется некое слово, которое становится приговором, абсолютным утверждением». [1, 32].

Также здесь мы видим, что М. Фуко интересует не понятие власти вообще, а властные отношения, их образование, особенности, их ввод в действие. Очевидно, что когда мы имеем дело с насилием, тогда все ясно и определенно, но если мы рассматриваем участие субъекта и оттогоКогда имеет место насилие, всё ясно; но когда имеет место участие, тогда необходимо рассматривать сами последствие того внутреннего внутреннего насилия, которое может тайно скрываться в глубинах подсознательного согласия.

Также в своём творчестве М. Фуко затрагивает темы самопознания, аристократии, расизма, сексуальности, дружбы, безумия и забвения.

Выводы. М. Фуко был великим, многоплановым мыслителем своего времени. М. Бланшо в своём эссе описывает своё глубокое почтение и уважение к известному французскому философу. Он объединяет панораму творчества М. Фуко, даёт целостное описание ландшафта его мысли. В своём эссе автор, неожиданно для читателей признаётся в дружбе с великим философом.

Многие не признавали и не рассматривали творчество М. Фуко всерьёз, было множество противников и критиков его мысли, но это не уменьшает значимости его наследия.

Ни один человек не останется равнодушным после прочтения хотя бы одного из произведений М. Фуко. В каждом труде известного французского философа каждый может почерпнуть для себя много полезной информации, а также взглянуть на обыденные и привычные вещи в совершенно новом для себя ракурсе.

Список использованных источников

1. Ланшо, Морис. Мишель Фуко, каким я его себе представляю / Пер. с франц. И послесловие В.Е.Лапицкого. – СПб.: Machina, 2002. – 96 с.
2. Ж.Бодрийар. Забыть Фуко. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2000. – 90 с.
3. Фуко М. Слова и вещи / М.Фуко. – СПб.:Издательство A-cad,1994. – 408 с.

Шевченко К.А.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА НЕКОТОРЫХ ПРОЯВЛЕНИЙ АГРЕССИВНОЙ СРЕДЫ (НА ПРИМЕРЕ ГОРОДОВ-МЕГАПОЛИСОВ)

Аннотация.*В статье рассматривается проблема, связанная с влиянием среды обитания на физиологическое и психическое состояние людей. Обусловливается необходимость разработки и внедрения принципиально нового подхода к созданию архитектурных объектов с учетом видеоэкологических принципов.*

Ключевые слова: *видеоэкология, саккада, гомогенные поля, агрессивные поля.*

Annotation.*In the article the problem connected with the influence of the habitat on the physiological and psychic human condition is considered. The need for development and introducing the fundamentally new approach to the creation of architectural units considering the videoecological principles.*

Keywords: *videoecology, saccade, homogeneous fields, aggressive fields.*

Сейчас большое внимание уделяется проблемам городов и их жителей. Представители различных наук, таких как социологии, культурологии, истории и других дисциплин рассматривают город каждый, со своей стороны. Это не удивительно, так как процесс урбанизации усилился, а это привело к тому, что окружающая людей среда очень сильно изменилась.

Проблемы людей, живущих в городах, особенно в мегаполисах, требуют социально-философского анализа, ведь окружающая среда очень сильно влияет на отношения между людьми, на их привычки, культуру и т.д.

Цель данной статьи – провести социально-философский анализ феномена некоторых проявлений агрессивной среды, на примере городов-мегаполисов и рассмотретьроль видеоэкологии как средства для решения проблем с психикой человека, подавленного агрессивными полями мегаполиса.

Обоснование цели: вопросы визуализации и агрессивных полей изучены довольно хорошо. Но при рассмотрении материалов по данной теме недостаточно внимания уделяется вопросу создания условий для профилактики и лечения человека близкого к депрессивному состоянию, в окружении скучного интерьера рабочего места, унылых и одно однообразных ландшафтов, архитектуры панельных многоэтажек.

Появление городов было следствием научно-технического прогресса – возникновения производства. А это повлекло за собой социальные изменения. Анализируя этапы развития городов, можно отметить, что город прошел развитие от античного города - небольшого и с такой отличительной чертой как городская площадь, храм и рынок до современного мегаполиса. Со второй половины XX в. началась повсеместная урбанизация. Города росли очень быстро и это опережало творческий потенциал архитекторов, а в большинстве случаев дома строили люди вообще без архитектурного образования. Жилья катастрофически не хватало и это снизило требования к архитектуре. Люди довольствовались тем, что есть. Строительная индустрия предлагала свои правила игры, выгодные для нее: строители могли отказаться от сложных проектов, которые требуют индивидуального подхода, и быстрее брались за большие объемы работ с простыми конструкциями. В результате визуальная среда города стремительно ухудшилась.

Шли годы, облик городов постепенно менялся. Все больше людей переселялись из сел в города. Площадь городов значительно увеличилась. В городах больше становится построек, заметно изменилась и их архитектура. Экономика бурно начинает развиваться, появляется такое понятие как общественная жизнь, банковский капитал. И как следствие меняется архитектурный стиль. Впервые появляются многоэтажные дома. Именно появление многоэтажных домов оказало на людей существенное влияние: ведь теперь человек поднят над землей, а это не могло не оказать воздействия на его психику и восприятие окружающего мира. Немаловажным было и разделение людей на богатых и бедных. Появился город – среда обитания людей, и сразу начал оказывать влияние на все сферы: экономику, культуру, науку, спорт [4, 35]. Сейчас город – это экономический и культурный центр. Но, следует отметить, что если развитие экономики можно считать успешным, то развитие культуры довольно часто сопровождается ее упадком. В наше время культура переживает, можно сказать, кризис. Театр порой не формирует у людей такие качества как гуманность, доброта, справедливость. Все чаще со сцены слышится далеко не литературная речь. В кинотеатрах сплошное

насилие и стрельба. Да и современный спорт сильно изменился со времен первых олимпийских игр: он превратился в индустрию, коммерцию. Спорт уже не укрепляет здоровье, а, порой, даже наоборот.

Современная наука стала особой отраслью общественной жизни. Уже не научно-исследовательские институты, а «научные города». Проблему усугубляет и телевидение: очень многие люди смотрят телевизор несколько часов в сутки. Частота кадров, строк, цветовая гамма отличная от природной. С экрана телевизора на человека снова воздействуют прямые линии, углы. Вредное визуальное влияние оказывает и компьютер. Компьютерные игры, яркие вспышки при стрельбе, неестественно контрастные цвета. Нельзя не сказать об осветительной технике: лампы дневного света, импульсные лампы, яркие цвета рекламы. Все сверкает, мигает, резко меняется цвет.

Человек, попавший в мегаполис – это одинокий человек, которому очень не хватает общения с себе подобными, с природой и животным миром. Вместо красоты первозданной природы человека окружают одноликие высотки, плоские серые пространства площадей и улиц, километры монотонных шоссе. Видимая среда - этосреда, окружающая человека. Человек ее воспринимает через глаза во всем ее многообразии — это и лес, и море, и небо, и горы, и дома, и интерьер жилых и производственных помещений, и транспорт и т.д. Видимая среда бывает: естественная и искусственная. Естественная видимая среда полностью соответствует физиологическим нормам зрения в отличие от искусственной среды. Искусственная видимая среда часто противоречит законам зрительного восприятия человека. В результате возникла проблема видеоэкологии.

В нынешнем мире экология и связанные с ней проблемы приобрели экономическую значимость для всего мирового сообщества. Но нельзя забывать и о визуальной среде которая тоже оказывает сильное воздействие на физиологическое и психическое состояние человека. Термин “видеоэкология” был введен доктором биологических наук В.А.Филиным в 1989 году. Значение этого термина - “видео” - это то, что человек видит с помощью зрения и “экология” - наука об аспектах взаимодействия человека с окружающей средой [3, 23]. Видеоэкология взаимосвязана с многими науками, но нас интересует ее связь с архитектурой и психологией, и как следствие с строительными дизайном.

В современном мире окружающая человека среда изменилась и, к сожалению, далеко не в лучшую сторону. Вокруг нас появилось очень много отрицательных факторов, которые портят визуальную среду. Визуальная среда — очень важный компонент в нормальном жизнеобеспечении человека. Вспомним историю: пока человек все время находился в естественной природной среде, никаких проблем не было. Процесс урбанизации привел к тому, что большая часть населения уже не может в полной мере насладиться общением с природной окружающей средой, а взамен имеет гомогенную и агрессивную среду, которая создана искусственно и не приносит никакого эстетического наслаждения, а еще и порождает новые социальные проблемы. Возникает, увы, не новый вопрос: что делать? Ответ лежит на поверхности: о проблеме видеоэкологии обязательно должны знать архитекторы, психологи и др. Видеоэкология должна стать феноменом массового сознания. Видеоэкологию необходимо изучать в школах, в вузах, чтобы она стала феноменом сознания масс.

Каждый человек видит посредством глаз, которые передают информацию через зрительный нерв в кору головного мозга, где и создается картинка окружающего мира. С помощью специального фотоэлектронного прибора российские ученые исследовали движение глаза. Прибор регистрировал отраженный световой поток от участков глаза с различным коэффициентом отражения. Электронная запись этих движений глаза представляет собой ряд вертикальных тонких линий, которые назвали саккада (что в переводе с французского языка означает “хлопок паруса”) [2, 36].

Глаза человека все время сканируют окружающее пространство. Интересно, что и в темноте саккады никуда не исчезают, а их амплитуда даже увеличивается, потому что темнота – это пространство безориентированное и глазу “зацепиться” не за что. Глаза сами работает в активном поиске – чтобы зацепиться в среде города за что-нибудь. Эта активность глаза достигается его быстрыми движениями — саккадами. А после саккады глазу обязательно надо остановиться на каком-либо элементе, после саккады глаз обязательно должен за что-либо “зацепиться”. Создавая искусственную среду обитания человек перенасытил ее видимыми элементами. Получилась противоестественная визуальная среда - гомогенные и агрессивные видимые поля.

Гомогенная видимая среда – это среда, в которой или совсем отсутствуют видимые элементы, или их число очень снижено. В городе очень много гомогенных видимых полей. Их создают плоские поверхности многоэтажек, большие витрины-окна, площади, голые торцы зданий, в квартирах гладкие двери, полированные мебельные «стенки», на кухне мебель, облицованная гладким пластиком, многокилометровые эстакады. В окружении такой среды глазу не за что «зацепиться»

после очередной саккады. Среди гомогенных полей у саккад резко возрастает амплитуда, это означает что глаза “работают” в усиленном режиме, а это обязательно приведет к ощущению дискомфорта. Если смотреть на “голую” стену 3 секунды, наш глаз успеет сделать 6-9 саккад. Но эти саккады приходятся только на эту стену. Это сравнимо с таким ощущением: человек делает шаг и не чувствует под своей ногой почву. Аналогично, глаз за эти 3 секунды “проваливается в бездну” около десяти раз. У нас возникает чувство дискомфорта, мы раздражаемся и даже становимся агрессивными.

В гомогенной среде работа нервных клеток головного мозга нарушается. Когда мы смотрим на гладкую однотонную поверхность, нервные клетки нашего мозга никак не реагируют. А это чревато «зрительным голодом». Поэтому длительное пребывание человека в однообразной видимой среде может привести к психологическому дискомфорту. Отсюда следует, что внешний вид зданий имеет большое значение не только с эстетической точки зрения, но и длязрения. При создании городской среды, обязательно необходимо учитывать ее насыщенность видимыми элементами. Но эти требования почти везде нарушаются, поэтому в большинстве случаев человек сам создает противоестественную визуальную среду: гомогенные и агрессивные видимые поля.

Агрессивные видимые поля – это поля, на которых равномерно расположено много одинаковых элементов. В многоэтажных зданиях сплошь прямые линии и углы, на огромной стене большое число окон. Человек, который окружен большим количеством одинаковых объектов, не в состоянии выделить объект, на который он смотрит. В городских условиях очень часто одно агрессивное поле накладывается на другое, например, стена дома с навесными рустами, за металлической решеткой. В агрессивной среде фундаментальные механизмы зрения уже не могут работать полноценно [5, 143].

А ведь именно идентификация объекта, фиксируемого глазом в конкретный момент, и является основной функцией зрения. В агрессивной среде не может полноценно работать автоматика саккад. В агрессивной видимой среде нарушаются и аккомодация, и конвергенция, и реакция зрачка. Город как среда обитания людей это продукт естественного развития человечества. Ему свойственны те же плюсы и минусы, которые присущи человеческому обществу. Одним из главных минусов стало то, что здоровье людей быстро ухудшается. У многих людей, начиная с раннего возраста, возникает близорукость - самый распространенный дефект зрения. В городах близорукость встречается в 1,5-2 раза чаще, чем в сельской местности, которая ближе к естественной. А вот городская визуальная среда не только отличается от природной, но и часто является противоестественной.

Процессы урбанизации привели к росту числа психических заболеваний. Учеными было выявлено, что если человек длительное время находится в условиях недостатка информации для органов чувств приводит к “сенсорному голоду”. Последнее время наблюдается большой рост агрессивности людей, В основе чего этого, конечно, лежит духовная скудость людей. Но нельзя сбрасывать со счетов влияние, оказываемое окружающей средой на поведение человека. В агрессивной видимой среде человек пребывает в состоянии постоянного беспричинного озлобления. Чем хуже визуальная среда, тем больше правонарушений. Просто агрессивная среда почти всегда побуждает человека к агрессивным действиям. В микрорайонах с современной архитектурой число правонарушений увеличивается. Специалисты назвали это“синдромом большого города”. Если смотришь на красивое здание – душа отдыхает, автоматически успокаиваешься, возникает радостное чувство. И как раздражаешься, когда весь день видишь многочисленные рекламные щиты и вывески. Это и называется агрессивная, гомогенная визуальная среда. И в этой среде наши глаза не хотят и не могут полноценно работать.

Депрессия становится болезнью века. Вообще горожан захлестывают болезни из-за агрессивного воздействия окружающей среды на психику людей. Для устранения негативного влияния необходимо рассматривать пространство обитания как гибкую среду, реагирующую на потребности человека, приспособленной к динамической действительности и отвечающей потребностям развития общества. Возникает возможность решить проблемы в архитектуре с помощью динамических принципов адаптации пространства к условиям среды обитания. Такой принцип формирования архитектурных объектов позволит уже на стадии проектирования заложить возможность трансформации в будущем, чтобы тот, кто будет пользоваться данным объектом, обустраивал его по своему желанию [1, 96].

Список использованных источников

1. Сапрыкина Н.А. Особенности формирования среды обитания в контексте динамической адаптации архитектурного пространства Приволжский научный вестник. № 1 (41). – 2015. – 115 с.

2. Филин В.А. Автоматия саккад. – М.: Московский Университет, 2001. – 263 с.
3. Филин В.А. Видеоэкология. Что для глаза хорошо, а что – плохо.
– М.: ТАСС-реклама, 1997. – 312 с.
4. Халаева Л. А. Социально-философский анализ города как среды обитания. – Философия и общество, 2011. – 110 с.
5. Эллард Колин. Среда обитания: Как архитектура влияет на наше поведение и самочувствие. – М.: Альпина Паблишер, 2016. – 288 с.

Шукурджиева З. Ш.

ВОПРОСЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ИДЕИ ДОБРОСОСЕДСТВА В ПУБЛИЦИСТИКЕ ГАСПРИНСКОГО

Аннотация. *В статье рассматривается некоторые идейно-тематические особенности публицистического наследия выдающейся личности своей эпохи педагога-реформатора, издателя, просветителя Исмаила Гаспринского с точки зрения межконфессионального, межнационального взаимодействия, гармоничного развития отношений представителей мусульманского и христианского миров. Осуществляется знакомство с некоторыми аспектами наиболее значимых публицистических произведений Гаспринского «Русское мусульманство» и «Русско-восточные соглашения», а также проводятся параллели с современностью.*

Ключевые слова: *публицистическое наследие, межконфессиональные и межнациональные отношения.*

THE IDEAS OF TOLERANCE AND NEIGHBORLINESS IN ISMAIL GASPRINSKY'S JOURNALISM

Summary*. The article deals with the ideological and thematic features of Ismail Gasprinsky's journalistic heritage. Ismail Gasprinsky was the outstanding personality of his era, reformer, publisher, educator in terms of inter-religious, inter-ethnic cooperation, harmonious development of relations between the Muslim and Christian worlds.*

It shows some aspects of the most important Gasprinsky's works – "Russian Islam" and the "Russian-eastern agreements" and draws parallels between past and present.

Keywords: *journalism, heritage, inter-faith and inter-ethnic relations.*

Имя Исмаила Гаспринского – выдающейся личности своей эпохи –стало знаменем перемен, символом возрождения тюркизма, отказа от старых догм и стереотипов. Известно, что он был одном из самых известных реформаторов образования конца XIX – начала XXвеков.

И. Гаспринский всю свою жизнь посвятил делу единения традиционной духовности крымских татар с передовыми достижениями европейской культуры и этим снискал авторитет среди всех мусульманских народов Российской империи, Ближнего и Среднего Востока. Преданность культуре, языку, религии своего народа гармонично сочеталась со стремлением освоить богатство европейской и русской культуры.

В целом творческое наследие И. Гаспринского насчитывает десятки литературных произведений и сотни публицистических трудов. Однако основные свои усилия на протяжении всей своей жизни он направлял на выпуск периодических изданий, в первую очередь газеты «Терджиман» («Переводчик»). Следует напомнить, что это было первое печатное издание крымских татар, на протяжении многих лет издаваемое и редактируемое в Бахчисарае И. Гаспринским, просвещенческая роль которой распространилась далеко за пределами Крыма – от Алтая до Ирана, от Бухары до Стамбула, от Египта до Индии. Ставшая информационным рупором всего мусульманского мира, газета «Терджиман» благодаря масштабности фигуры И. Гаспринского стала авторитетна практически во всем мире – странах Востока, Европы, США, Китае, Японии и т. п.

Изучению фигуры И. Гаспринского посвящено немало научных трудов. Во многих из них деятельность просветителя рассматривается как педагога-реформатора, писателя, издателя. Однако вопросу изучения публицистического наследия И. Гаспринского, анализу его публицистических работ и, в частности, выявлению идейно-тематических и структурно-композиционных и иных

особенностей публицистики И. Гаспринского уделено недостаточно внимания. Исходя из этого, определяется научная новизна данной работы, заключающаяся, прежде всего, в самой постановке вопроса о состоянии публицистики просветителя. Кроме того, в данной работе осуществлена попытка анализа двух наиболее крупных и весомых его публицистических произведения – «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина» и «Русско-восточные соглашения. Мысли, заметки и пожелания» с точки зрения их актуальности в наши дни, а также в контексте поиска в них ответов на вопросы гармоничного развития отношений представителей мусульманского и христианского миров.

Актуальность избранной для исследования темы обусловлена необходимостью более детального изучения публицистического наследия И. Гаспринского в контексте применения его знаний и опыта в наши дни. Считаем, что произведения политической публицистики просветителя приобретают еще большую значимость и актуальность именно сегодня, когда Крым вступил в новую эпоху своего развития в связи с его переходом под юрисдикцию Российской Федерации, поскольку в них достаточно подробно рассматриваются вопросы сосуществования представителей двух различных культур –мусульманской и христианской.

Целью данной работы является изучение идей толерантности и добрососедства, нашедших отражение в публицистическом наследии И. Гаспринского. Для этого, прежде всего, обозначим наиболее приоритетные темы в публицистике И. Гаспринского, ознакомимся с публикациями автора, посвященным проблеме межэтнических взаимоотношений конца XIXв. и выявим основные факторы межкультурного диалога с точки зрения И. Гаспринского.

Будучи неординарным мыслителем и оставив после себя богатейшее наследие, И. Гаспринского по праву можно считать наиболее масштабной интеллектуальной, во многом символической, фигурой не только крымскотатарского народа, но и всего тюркского мира, мыслителем не регионального, а глобального масштаба. Публицистика И. Гаспринского позволяет пролить свет на такую важную и тонкую сферу человеческих взаимоотношений, как межнациональные отношения, особенно актуальную в таком поликультурном обществе, каковым исторически является Крым.

И сегодня, когда перекраиваются границы государств, во многом меняется ход истории, труды И. Гаспринского требуют нового прочтения и переосмысления. Вдумчивый читатель может найти в них ответы на многие вопросы современности и, возможно, несколько иначе оценить ситуацию вокруг.

Следует отметить, что немалая доля в наследии И. Гаспринского приходится на публицистические произведения – заметки, статьи, эссе, на протяжении многих лет публиковавшиеся в газете «Терджиман». В них прослеживается многообразие общественных проблем, к которым неоднократно обращался И. Гаспринский в своих публицистических произведениях. Автор излагал свое видение существующих проблем народа, судьба которого всегда глубоко волновала его. Посредством своих статей И. Гаспринский приглашал общественность к их обсуждению. Так, например, одной из центральных тем публицистики просветителя является тема эмиграции крымских татар. Этой теме в «Терджимане» посвящена не одна публикация как собственного авторства И. Гаспринского, так и представителей крымскотатарской интеллигенции той эпохи, душой, болеющей за свой народ. «Падать легко, вставать трудно, уезжать легко, возвращаться трудно», – писал в одной из них И. Гаспринский, призывая соотечественников не покидать Родину [7, 76]. Он боролся за предотвращение эмиграции крымских татар и считал этот процесс тревожным сигналом в судьбе своего народа, предвидя его негативные последствия как для народа, так и для пустующего края. Апеллируя к благоразумию населения, И. Гаспринский настойчиво призывал не идти на поводу своих эмоций и ни при каких обстоятельствах не покидать Крым. «Менять известное крымское на неизвестное – неблагоразумно, мы всегда это говорили и всегда будем говорить», – писал И. Гаспринский в статье «Еще по поводу эмиграции», опубликованной в «Терджимане» за 21 октября 1902 г. [7, 77].

Проводя параллели с современностью, следует подчеркнуть, что эта тема стала по-прежнему актуальной в наши дни в связи с изменениями политических реалий в Крыму: в современной крымскотатарской прессе нередко звучат обращения представителей нынешней крымскотатарской интеллигенции к народу, в которых звучат призывы не покидать свою историческую родину – Крым.

Таким образом, видим, что к собственному народу, во благо которого И. Гаспринский служил верой и правдой на протяжении всей своей жизни и который был главным стимулом всей его деятельности, он всегда относился с состраданием, вместе с ним сопереживая все лишения и невзгоды, выпавшие на его долю. «Я изголодался до смерти историческим и культурным голодом

нашего народа, исстрадался его вековыми страданиями и унижениями, и поэтому не смею иначе думать, как только о нем, я не пожертвовал бы ни одной капли чернил для этих заметок, если бы на минуту сомневался в блестящем будущем моего отечества и живущего в нем мусульманства», - писал И. Гаспринский в статье «Русское мусульманство» [10, 63]. А вот еще одно высказывание просветителя на эту тему, опубликованное в № 39 за 1905 г. газеты «Терджиман»: «Народ – это организм живой, а не тесто, и с ним нужно обращаться бережно, и если хотите, господа, добра своему народу, то начинайте с того, что доступно и выполнимо» [5, 42].

В своих статьях в «Терджимане» И. Гаспринский анализировал общественно-политическое положение в стране, за рубежом и в контексте существующих на тот период реалий давал свою оценку происходящих событий не только в регионе своего проживания, но и в мире. Таким образом, политическая публицистика является одной из главнейших и важнейших составляющих творческого наследия И. Гаспринского и представляет собой огромный пласт интереснейшего материала о той эпохе.

Статьи «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина» и «Русско-восточные соглашения. Мысли, заметки и пожелания», вышедшие в 1881 г. и 1896 г. в Крыму отдельными брошюрами, считаются наиболее крупными и весомыми по форме и содержанию публицистическими работами И. Гаспринского. В них достаточно полно и подробно отражены геополитические воззрения автора, а также изложена его позиция относительно мироустройства, перспектив развития отношений между странами ближнего и дальнего зарубежья, принципы толерантного взаимоотношения соседствующих народов.

Следует отметить, что И. Гаспринский многие события, происходящие вокруг, понимал и воспринимал с точки зрения исторического соседства народов мусульманского и христианского миров, вольного или невольного, и оценивал их с позиции необходимости поиска путей мирного их сосуществования. Причем к такому мирному сосуществованию он призывал обе стороны. Следовательно, глубинные мысли об этом великого просветителя были актуальны не только во второй половине XIX – начале XX веках, в период его жизни и деятельности, но и сегодня, в процессе обсуждения вопросов толерантного взаимодействия мусульман и христиан в контексте поиска оптимальной формулы гармоничных межконфессиональных отношений.

Как было отмечено выше, главные геополитические тезисы И. Гаспринского были изложены им в двух наиболее значимых публицистических произведениях – «Русское мусульманство» и «Русско-восточные соглашения». Споры в научной среде, дискуссии, полемические замечания ученых, исследователей творчества И. Гаспринского относительно позиции просветителя в таких важнейших вопросах, как славяно-восточные отношения, а также то, насколько велико влияние идей И. Гаспринского на современное их развитие, и сегодня порождают массу вопросов. Это свидетельствуют о необходимости еще более детального исследования наследия просветителя.

Как известно, в спорах рождается истина, и эту истину следует искать непосредственно в текстах И. Гаспринского. Формулируя в общих чертах главные составляющие добрососедства, а, следовательно, мира и согласия в обществе, И. Гаспринский утверждал, что эти отношения должны быть построены на принципах равенства между людьми, народами. «Как между отдельными человеческими единицами лучше и легче живется на основе взаимного уважения, признания прав и солидарности интересов, так и общежитие человеческих групп и народностей должно исключительно покоиться на таких же основах», – писал он по этому поводу [5, 33]. Фактор межнационального, межконфессионального согласия, по убеждению И. Гаспринского, заключается именно в этом.

Творчество просветителя явилось стимулом к развитию образовательных процессов в обществе того периода, прессы и даже, можно утверждать, что в какой-то степени побудило к изменениям общественно-политических устоев своего времени. Научная общественность, занимающаяся анализом и изучением трудов И. Гаспринского, утверждает, что его публицистические работы следует рассматривать, прежде всего, как попытку переосмысления строгих норм ислама и поиск гармоничного межконфессионального взаимодействия в тех реалиях, в которых жил и творил просветитель.

Совершенно очевидно, что лишь в гармоничном взаимодействии представителей разных народов, исторически проживающих на определенной территории, возможно построение современного цивилизованного общества, где мирно уживались бы представители различных этносов, и путем диалога культур обеспечивалось решение многих проблем межкультурного взаимодействия. Основные факторы такого межкультурного диалога и, в частности, идеи толерантности и добрососедства, были сформулированы в конце XIX века нашим соотечественником великим просветителем Востока Исмаилом Гаспринским.

Список использованных источников

1. Абибуллаева Э. Дидактическая система Исмаила Гаспринского. – Симферополь, 2011.
2. Аблаев Э. Исмаил Гаспринский – гуманист, просветитель, педагог. – Симферополь: Доля, 2008. – 136 с.
3. Ганкевич В., Ягъя Н. Исмаил-бей Мустафа-оглу Гаспринский. Библиографический указатель. – Симферополь: Крымучпедгиз, 2013. – 258 с.
4. Ганкевич В. Великий крымскотатарский просветитель: К истории создания и развития периодических изданий Исмаила Гаспринского. //Брега Тавриды, 1995, №1. – с. 241-260.
5. Исмаил-бей Гаспринский. Россия и Восток. – Казань: Татарское книжное издательство, 1993. – 131 с.
6. Исмаил Гаспринский – великий просветитель. – Симферополь: Тарпан, 2001. – 256 с.
7. Исмаил Гаспринский. О национальной идее: Сборник статей. – Симферополь, ИД «Стилос» «Полуостров», 2010.
8. Керимов И. Библиограф косьтергич (Библиографический указатель). – Симферополь: Крымучпедгиз, 2009.
9. Керимов И. Исмаил-бей Гаспринский. // На стыке веков. – 1995.
10. Османов Ю. Из плена лжи: научные статьи о творчестве и деятельности Исмаила Гаспринского. – Симферополь: Доля, 2001 – 254 с.
11. Пальчук М. Поликультурное наследие И. Гаспринского: прошлое и настоящее. //Ученые записки. – 2008. – №2. – с. 60-62.
12. Шакир-Алиев Р. Восемь шагов по следам учителя: Сборник статей о взглядах И. Гаспринского. – Симферополь: Доля, 2011. – 80 с.

Щекотова Е. С.

ПРИЗРАКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ТРАВМЫ В ТРЕХМЕРНОЙ ЯПОНСКОЙ АНИМАЦИИ

This article explores the national trauma of Japan through the methodology of post-classical psychoanalysis on a animation material of artistic images, examines the dissociation symptoms and manifestations of affects in the context of the author's work, on the example of the animation project «Final Fantasy. The Spirits Within». Initially, the work reveals the philosophical, cultural and psychological aspects of trauma theory. There is the proof that the language of art communication is a common system of narrative coordinates, representation of the past and the present perception. The second part of the article is practical. In the analysis of the anime «Final Fantasy», in the description of the plot and the main characters, through the analysis of artistic images explores the Japanese culture rediscovery and re-evaluation of national trauma and the desire to go beyond its limits through a variety of artificial life technologies and design by creating a fantastic, grotesque images in the three-dimensional animation.

Для современной японской культуры характерно постоянное переосмысление катастрофических событий XX века и попытки принятия, осознания и поиска преодоления травмы потери идентичности. Одним из таких способов является исследование и репрезентация в искусстве вытесненного в сферу бессознательного травматического опыта и поиски преодоления диссоциации и подавления памяти о травме через художественные образы.

Национальные травмы и их репрезентация в искусстве обусловлены не только относительно недавними историческими событиями, память о которых передается непосредственно через поколенческие отношения, но и призмой культурных традиций: религиозными практиками и учениями, этическими представлениями, традиционными мифологемами. Историческая катастрофа проигрыша во Второй мировой войне, сброс ядерных боеголовок на территорию Хиросимы и Нагасаки, а также последующая оккупация американскими военными силами являются причиной того, что мы ниже будем понимать под «общественной травмой» японского этноса, они являются источником личных и общественных фрустраций, клеем нации и её позором, тем, что помнят о нации и что нация сама помнит о себе. В эту группу мы отнесём участие в Первой и Второй мировых войнах и поражение, повлекшее тяжелейшие последствия для самосознания японской нации.

Для работы с понятием травмы мне бы хотелось обратиться к сборнику статей под редакцией Трубиной Е. и Ушакова С. «Травма: пункты». В редакторском вступлении авторы концептуально дают несколько очень важных для данного исследования идей, обратимся к ним, но прежде дадим определение «травмы».

«Травма(психическая) – понятие психоанализа, которое переносит на психологический уровень медицинское (хирургическое) понятие травмы (греч. trauma: повреждение с нарушением кожного покрова, возникшее в результате внешнего насилия). В результате травмы, нарушающей работу психики, субъект вступает в порочный круг навязчивых повторений (слов, поступков, сновидений и др.) или страдает от паралича воли и действия. Для философии имеет значение не собственно травма как отдельный вид человеческого опыта, но скорее травма как условие становления человека вообще и как предпосылка формирования познавательного интереса, в частности. В после-фрейдовском психоанализе, и прежде всего у Ж. Лакана, трагический опыт лишения, нехватки, символической «кастрации» является основоположным для человека в мире, изначально предполагая расщепленность субъекта и недоступность для него объектов его желания, опосредованных языком» [5].

Травма может иметь и продуктивный смысл:она создаёт новые реалии, новые воспоминания событий, которых в действительности не было. «Опыт учит нас, что фантазии могут воздействовать так же травматически, как и произошедшие в действительности травмы» [8, т. 3, 11]. Если травма не обязана быть фактом, реальным событием, то это сильно размывает границы самого понятия, травматичным может оказаться любой опыт, который происходит в условиях сильного эмоционального возбуждения, в нетипичных обстоятельствах. Более того, травма может таким образом быть не только частью индивидуальной психики, если травматический опыт был пережит группой людей, то он может уже считаться коллективным. Коллективная травма может служить не только способом объединения людей (известны случаи, когда люди, выжившие после катастрофы вместе, становились очень близки, они часто встречаются и проводят совместную терапию преодоления травмы), но и способом их отделения: те, кто пережил травму, от тех, кто, условно говоря, там не был. Мы приходим к интересной мысли: коллективная травма может служить объединением людей в группу и их обособлением, выделением, наделением особым статусом по сравнению с «другими». Таким образом, травматичный опыт, ушедший в подсознание, воспроизводится зачастую для сохранения единства группы. Трубина Е.Г. отмечает, что это справедливо и для национального масштаба: целый народ может строить свою идентичность на постоянном воспроизводстве (символическом или реальном) опыта травмы и постоянном рассказе (или умолчании) о ней.

В Японии с момента активного вторжения и общения с представителями западной культуры происходило навязывание европейского образа мышления и жизни, что, естественно, сопровождалось трансформацией традиционного уклада. Хрупкое равновесие, которого до этого добивались японцы в своей внутренней жизни, перенесло сильное испытание. После Второй мировой стало понятно, что необходимо активно сотрудничать и контактировать с представителями западной цивилизации, понимать их логику, перенимать их опыт и стиль руководства, деловую этику, что, естественно, повлияло и на повседневный быт.

Следующий вопрос, на который необходимо ответить – связь травмы и способов ее репрезентации в культуре. Почему травма может быть нарративом? Как исторические события влияют на то, что происходит после них в сферах, напрямую не связанных с локализацией травмы? Это очень интересный аспект: травма, фиксируясь в умах людей, даёт им основу для консолидации, для сопоставления и сопереживания своего опыта. От травмы, на самом деле, не избавляются, поскольку её консолидирующая роль крайне важна для самосознания, для самоопределения нации. «Попытка зафиксировать место и значение травматического опыта в словах, смыслах, вещах или ритуалах нередко приобретает форму травматической телеологии («И пережить ей ужас доведется»). Опыт травмы, т.е. опыт утраты, потери, разрыва, превращается в повествовательную матрицу, придающую логику связного сюжета раздробленным фактам индивидуальной или коллективной биографии. В отличие от травмы-как-утраты травма-как-сюжет является не только поводом для переосмысления утраченного прошлого: травма задает здесь общую систему повествовательных координат. Специфические ситуации жертв или очевидцев приобретают статус авторских позиций, с точки зрения которых репрезентируется прошлое и воспринимается настоящее» [6, 9].

Получается, что травма, имея нарративную природу, даёт возможность существовать другим нарративам: отрицающим, поддерживающим, переосмысливающим или скрывающим травму. А нарратив выражен в сюжете. Таким образом, травма может проявляться в произведении искусства

вследствие того, что она существует только в нарративе, а нарратив требует языка. Язык же, в свою очередь, не существует без Другого. Как только Другой появляется, и с ним есть общение (которое может быть и опосредованным), язык и психика оказываются тесно связаны. А значит, и травма из области психики обязательно так или иначе переходит в язык (язык предельно широко понимаем, как дискурс, диалог между объектами, совсем не обязательно непосредственный, художественное произведение – тоже диалог). «Вероятно, любая одушевленная материя может быть травмирована; реакция на повреждение защитной системы человека происходит, скорее всего, на общем психосоциальном уровне. Признание и язык есть взаимодействующие социальные процессы; ни психика, ни язык невозможны без другого человека» [4, 786].

Итак, мы видим, что травматичный опыт нации, народа или отдельного человека, фиксируется не только в бессознательном, но и в языке; имея нарративную природу, травма рождает множество дискурсов, в том числе и воспроизводящих травму, при этом травматичное событие может стать объединяющим для целой нации, как и происходит в Японии. Можно сказать, что сюжеты аниме, как самого распространенного жанра в современной Японии, просто обязаны быть инверсией нарратива травм.

Исследователи аниме признают, что это уникальное явление культуры японского этноса, и будучи открытым жанром для любого рода заимствований образов из разных культур, тем не менее ярче всего выражает именно японские национальные черты. Всё, что берется извне, осваивается этой культурой как часть своего наследия.

По истории Японии есть несколько самых показательных мультфильмов жанра аниме. Их драматичность, сложность сюжета, образность говорят о том, что аниме – не просто развлекательный жанр в современной поп-культуре, но и способ передавать, фиксировать исторические события с точки зрения самих японцев. «Повесть о Гэндзи» (1987), режиссер Сугии Гисабуро; «Дочь Хокусая» (2015), режиссер Хара Кэйити; «Босоногий Гэн» (1983), режиссер Масаки Мори; «Ветер крепчает» (2013), режиссер Миядзаки Хаяо; «Со склонов Кокурико» (2011), режиссер Миядзаки Горо; «Трудная дружба» (1997), режиссер Дэдзаки Сатоси.

По мнению Е. Л. Катасоновой «...современные японские комиксы-манга и аниме, созданное на их основе, образно называют матрицей современной японской культуры и причисляют к наиболее характерным продуктам постмодернистской эпохи» [2, 134].Важной чертой японских комиксов и аниме, созданных на их основе, является эклектичность, способность ассимилировать художественные приемы традиционного японского искусства и новые техники создания мультипликационного образа, заимствованные из опыта мировой художественной культуры. Особенности создания аниме сложились под влиянием традиционной японской и западной художественных культур. «Известно, что одна из загадок культуры Японии кроется в удивительной лёгкости, с которой приживаются в ней самые разнообразные новации. Способность ассимилировать иные культурные образы при сохранении собственного традиционного основания расценивается как одна из уникальных особенностей японской культуры, что и обеспечивает ей возможность поступательного развития» [1, 5]. Примером такой эклектичности можно считать японскую анимацию, которая, вобрав в себя культурные и эстетические элементы традиционного японского искусства, западноевропейской графики и карикатуры, трансформировала их в самобытное художественное явление. В системе манга и аниме подход к новаторству как преемственности служит яркой иллюстрацией связи японской культурной традиции и новейших художественных тенденций.

В данном исследовании важно зафиксировать, что эклектизм как основная конструктивная особенность аниме начал в наибольшей степени проявлять себя в начале XXI века, что явилось признаком значительных перемен в жанре. Наиболее ярко начинают проявляться тенденции синтеза искусств: графики, литературы и кинематографа, ведутся поиски новых стилистических направлений в аниме. В определенной степени, это связано с развитием новых технологий, в особенности трехмерной графики. Так возникают композиционное инновации: увеличение динамики поступательное движения кадров, необычные ракурсы и облет персонажа свободной камерой с замедлением времени, что позволило создателям японской анимации акцентировать внимание на определенных сценах и фокусировать восприятие зрителя на значимых моментах развития сюжета. Таким образом, в аниме появилась возможность создания изображения более живым и натуралистичным. Эти нововведения, наряду с многослойным сюжетом, высоким уровнем художественного исполнения, технологическими инновациями, оцифровывание при помощи компьютерных технологий открыли новую страницу японской анимации и послужили основой для развития аниме в XXI веке. Так, в 2001 году появилось первое аниме, полностью выполненные в формате трехмерной графики - полнометражный анимационный фильм «Последняя фантазия: Духи внутри» Хиронобу Сакагучи.

Идея японской нации обусловлена такими сферами жизни японского общества, как философия, религия и этика, поэтому любой культурный продукт, так или иначе, должен отражать японское видение мира и мироощущение, транслировать ценности нации. Эта идея проявляется в том, в ней акцентируются национальные составляющие, в частности, исконные для японской культуры симбиоз синтоистской и буддисткой картины мира и конфуцианская этика. Например, это отражается в том, что самурайская этика и кодекс бусидо, идея религиозного симбиоза как основы плюрализма пропагандируются в научно-фантастических аниме конца XX – начала XXI века. Так с помощью манги и аниме реализуется, и функция идентификации и адаптации с помощью культурного материала каждого индивидуума в рамках современного японского этноса. Благодаря определенному сюжету и образной структуре анимации, и комиксов, через символически значимое культурное потребление закрепляются принципы социальной иерархии, производится стабилизация общественной системы.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что именно на материале образной системы аниме, имеющей синтетический характер, целесообразно будет рассмотреть особенности динамики проекции диссоциации всей нации: способов трансляции и преодоления национальной травмы, существующих в общем коллективном пространстве психики японского современного общества. Мы обратимся к анализу полнометражного анимационного проекта «Последняя фантазия: Духи внутри», где на основе исследования системы образов, основных повествовательных координат сюжета, использованных технических и художественных приемов попытаемся показать, как при помощи языка искусства выражается нарративная матрица травмы японского этноса.

«Последняя фантазия: Духи внутри» (2001) был первым полностью компьютерно-анимационным, фотореалистическим полнометражным фильмом, основанным на принципах кино с живыми актерами. Произведенный студией Square USA, Inc. и режиссером Сакагути Хиронобу, исполнительным продюсером серии популярных компьютерных игр «Последняя фантазия», фильм высоко оценили за красоту и технологические достижения компьютерной графики. Выпуск и создание фильма «Последняя фантазия» представляет собой поворотный момент, как в истории анимационного кино, так и в истории научной фантастики. Значимость фильма Сакагучи заключается не столько в попытке создать кинематографическую цифровую анимацию, сколько в разнообразных, часто необычных методах, которыми он освещает концептуальную историю изображения жизни в кино, мультипликации и новой медийной культуры.

«Последняя фантазия» демонстрирует невероятный потенциал взаимообогащения между аналоговыми и цифровыми средствами создания анимационного кино, а также иное представление о жизни и смерти, вводит особый концепт искусственной жизни. Общей характеристикой формирования идеи и конструирования изображения жизни в компьютерной анимации, созданной при помощи трехмерной графики, является «избыток жизни», высокая жизнестойкость и неиссякаемая витальная энергия персонажей, в особенности тех, кто перешел рубеж смерти. В «Последней фантазии» герои после своей гибели никогда не покидают сюжетных рамок, они восстают из мертвых либо возвращаются в виде призраков, фантомов, представляющих собой некий сгусток абсолютной жизненной энергии.

Показательной в этом случае является захватывающая инсценировка войны между людьми и призраками-захватчиками, битва между земной синей Геей и красной Геей призраков. Эти сцены и способ их изображения поднимает интересные вопросы о процессах жизни и смерти как в кинематографе и компьютерной цифровой мультипликации, так и в современной науках о жизни, кибернетике, философии и научной фантастике. Образы призраков, созданные при помощи компьютерной графики, представляют собой громадных, полупрозрачных существ, которые могут летать, проходить через стены, горы и огонь, внезапно возникать из полов, вентиляционных систем или воздушных ям. В аниме 2001 года эти космические захватчики являются духами разумных существ, которые погибли в результате ядерного взрыва, уничтожившего их планету. Словно воспроизводя ту жестокость и разрушительность войн, которые привели к планетарной катастрофе и, руководствуясь желанием вернуть жизнь, утерянную ими навсегда, призраки охотятся на людей, вырывая их голубые души из тел, и немедленно их пожирают. Это бессознательное, механическое повторение травмирующего события, произошедшего в далеком прошлом, указывает на повторное открытие и переоценку японской культурой национальной травмы, раскрывает глубокую внутреннюю связь с диссоциацией, аффективным расстройством целой нации и желанием преступить её пределы при помощи различных технологий проектирования искусственной жизни и путем создания фантастично-гротескных образов в кинематографе.

Травматический опыт является предпосылкой формирования познавательного интереса, он преломляет все информационное пространство определенного сообщества, консолидирующегося на

основе переживания общей катастрофы, под определенным углом, заданным диссоциативным аффектом. Этот сформированный познавательный интерес реализуется на материале искусства, в данной статье проводится его анализ на основе аниме «Последняя фантазия».

«Последняя фантазия» вызывает неоднозначную реакцию, потрясает и выводит из равновесия благодаря тому факту, что не только фантомы, но и человеческие герои производят впечатление восставших из мертвых. В то время как фантомы получают часть быстро растущей, злокачественной энергии из душ людей, на которых они охотятся, люди, воссозданные при помощи компьютерных технологий в фильме, «питаются» энергией движения актеров, послужившими моделями для их создания. Гибкие точеные скелеты персонажей аниме, созданные при помощи компьютера и техники захвата движения настоящих живых актеров, копировали и впитывали витальную силу действительных людей, ставших «живым материалом» реалистичного поведения цифровых актеров. Виртуальные актеры в «Последней фантазии» являются трансформировавшимися цифровыми моделями людей. Отчасти из-за ограниченных возможностей программного обеспечения, доступного на время создания фильма, цифровые актеры также выглядят как пластиковые андроиды, застывшие в бесконечной замороженной фантазии искусственной жизни.

И наконец, цифровые персонажи в «Последней фантазии» не только обладают голубой энергией духа, который циркулирует между цифровой жизнью и смертью, позволяет возрождать почти умерших призраков и поддерживать жизнь в искусственно воссозданных живущих, но они также никогда не умирают благодаря запечатлению в постоянно сменяющих друг друга изображениях, существованию в информационном потоке цифрового медиа. Таким образом, общественная травма Японии, спроецированная на анимационные образы инопланетных фантомных захватчиков, своим нарративным характером оживляет не только события прошлого, но и даёт жизнь людям, оправдывая или определяя их существование. В фильме это гротескно показано в виде неумирающих духов-призраков.

Эпизод в конце фильма показывает, как Грей Эдвард, один из главных героев аниме, восторженно переходит в Гею после смерти своего тела, и все духи, охотившиеся за жизненной энергией людей, возвращаются в вечный, живительный голубой поток Геи. Так и фантомы, и люди характеризуются онтологической двусмысленностью: колоссальной живучестью смерти, воплощенной в призрачных пришельцах, и обезоруживающей искусственностью жизни, отсутствием возраста и гладкой андроидной внешностью цифровых людей.

Это является метафорой того, что японская нация претерпела разрушение основ национальной идентичности и единства, потеряла полноту бытия. Идея национального единства и непобедимости нации после поражения во Второй мировой войне и в период американской оккупации теряют свою незыблемость, ставится под сомнение культ Императора как воплощение национального единства для целого этноса. Отсюда, персонажи аниме, созданные при помощи технологии захвата движения и трехмерной графики, претендуя на большую натуралистичность, выглядят искусственными, лишенными жизненности. Их движения подобны марионеткам, они кажутся искусственными, неполноценными. Человеческая цивилизация, борющаяся с инопланетными захватчиками в аниме, не обладает полнотой бытия, поэтому каждый отдельный ее представитель выглядит ненастоящим существом, потерявшим свою жизненную энергию.

Фантомы захватывают человеческое тело, размножаются как раковые метастазы и стремительно уничтожают его защитные барьеры до тех пор, пока ослабевший индивидуум не умрет. Появление инопланетных захватчиков в образе призраков и фантомов в данном полнометражном аниме неслучайно: создатели «Последней фантазии» воссоздали свою внутреннюю проекцию травмы, подавляемой японским обществом, представителями которого являются. Таким способом они компенсировали «внутреннее отчуждение, подкрепляемое семантическим полем, которое определяется тематическим отбором» [3, 17], укорененным в прошлом японской культуры.

Существуют исследования представителей постклассического психоанализа Николя Абрахама и Марии Терек, которые взяли за основу свои клинические исследования и опубликовали сборник статей «Скорлупа и ядро», в котором впервые ввели понятия «склепа» и «призрака». Психоаналитики работали с больными, утверждавшими, что в своей повседневной жизни они склонны совершать поступки, не осознавая их причины. Близкие и родные этих пациентов описывали подобное странное поведение, как если бы вместо описываемых больных действовал кто-то другой. Абрахам и Тёрёк предположили, что существует активный «призрак», который говорит и действует за людей, будто чревовещатель, управляющий марионеткой [7, 69-72]. «Призрак» возникает из неупокоенной могилы предка, смерть которого сложно принять, а память о ней вытесняется в пространство бессознательного. В семье умалчивается неприятная или постыдная ситуация, в

которой оказался умерший человек. Возможно, его смерть была насильственной или же с ним произошло что-то настолько постыдное, пугающее и неприятное, что семья предпочитает о нем забыть. Это травмирующая память обычно относится к случаям, морально неприемлемым для культуры и менталитета того времени: «убийство, смерть при невыясненных обстоятельствах, туберкулез, «постыдная» болезнь (сифилис), пребывание в спецучереждении, в психиатрической клинике или в тюрьме, банкротство, адюльтер, инцест». Эти случаи бросают тень на всю историю семьи, являются трагедией и обстоятельством позора, поэтому подобное умалчивается, об этом предпочитают не говорить.

Абрахам пишет о том, что «призрак — это то, что производит наше бессознательное, особенность которого состоит в том, что он никогда не был осознанным и неслучайно является результатом перехода из бессознательного родителя к бессознательному ребенка» [7, 69-72]. Согласно Абрахаму, «призрак», который возвращается, чтобы охотиться, свидетельствует о мертвых, похороненных внутри других, он указывает на проявляющиеся в последующих поколениях аффекты чего-то, что нанесло нарциссическую травму или катастрофический опыт родителям. Другими словами, травмирующее событие, в которое родители индивидуума или его близкие родственники были вовлечены или свидетелями которого они стали, заложено в их (родителей) подсознании, как непередаваемый секрет. Эта невыразимая травма или постыдная тайна никогда не признается и как таковая никогда не открывается ребенку. Невыразимый секрет родителя передается ребенку в форме призрака, странного тела, навязчивого чревовещателя, бессознательного образования, которое периодически возвращается, чтобы преследовать объект, хотя оно и находится вне пределов его жизненного опыта. Этот пришельческий призрак, свидетельствующий о наличии в подсознании родителя закрытого, ужасного факта и заявляет о себе в индивидууме несколькими способами: нерациональная, нелогичная речь, различные навязчивые идеи или как необъяснимые привычки и увлечения. Эти проявления призрака не должны быть интерпретированы как формирование симптомов в смысле возвращения вытесняемого, поскольку они чужды личному жизненному опыту индивидуума, его желаниям и фантазиям.

Концепт Абрахама и Терек о призраке, передающемся через поколения, и призрачного преследования сквозь время через память предков и их потомков иллюстрируется отношениями между призрачным нападением и человеческими жертвами в «Последней фантазии». Нападение инопланетян может, таким образом, рассматриваться как аффект отвергнутого, подавленного греха или совершенного преступления, а также пережитой предками в прошлом травмы, проиллюстрированной в фильме футуристической цивилизации. Так и создатели мультипликационной ленты воплотили в художественном материале вытесненную травму японского социума. Путем выбора определенного сюжета и способов его воплощения они задали определенный концепт своему фильму, воплотили «формальный вектор психического вытеснения, обусловленный психогенной ситуацией» [3, 23] современного японского общества.

Представленная выше теория психоанализа показывают, что индивидуум, встроенный в определенное общество со своей сложной историей, сам генерирует своих призраков. В анализируемом аниме они воплощены в образах фантомов, бесконтрольно стремящихся к выживанию через поглощение витальной энергии инопланетной жизни. Здесь находит свое отражение травма послевоенной оккупации Японии.

Список использованных источников

1. Иванова А.А. Всё о японской гравюре. Хокусай. 36 видов Фудзи. – Вильнюс: Bestiary, 2012.

2. Катасонова Е. Л. Японцы в реальном и виртуальном мирах: очерки современной японской массовой культуры. – М.: Вост. лит., 2012.

3. Менегетти А. Кино, театр, бессознательное. Пер. с итальянского ННБФ «Онтопсихология». – М.: ННБФ "Онтопсихология", 2001.

4. Митчелл Дж. Травма, признание и место языка / Травма: пункты: сборник статей, сост. Ушакин С. Трубина Е. – М.: Новое литературное обозрение, 2009.

5. Новая философская энциклопедия [интернет-версия издания] // Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – URL: http://iph.ras.ru/elib/3039.html (дата обращения 20.04.2016).

6. Ушакин С. Нам этой болью дышать? О травме, памяти и сообществах / Травма: пункты: сборник статей, сост. Ушакин С. Трубина Е. – М.: Новое литературное обозрение, 2009.

7. Штуценбергер А.А. Синдром Предков. – М.: Институт психотерапии, 2005.

8. Юнг К.Г. Избранные труды по аналитической психологии. – Цюрих: Изд. Психологического клуба, 1939.

СПИСОК АВТОРОВ

АЛФИМОВ Вячеслав Эдуардович, студент 2 курса направления подготовки – история кафедры истории, краеведения и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

АТИК Аниса Ахмедовна, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте, г. Ялта.

АРПЕНТЬЕВА Мариям Равильевна, доктор психологических наук, доцент, старший научный сотрудник кафедры психологии развития и образования, руководитель лаборатории психолого-педагогического сопровождения семьи и детства Центра социально-гуманитарных исследований, Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского, г. Калуга.

БАКЛИЦКАЯ Александра Олеговна, студентка 2 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.,** г. Ялта.

БАРАНОВ Андрей Владимирович, доктор политических наук, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», г. Краснодар.

БЕЛЬЦЕВА Екатерина Адольфовна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры журналистики и интегрированных коммуникаций факультета филологии и медиакоммуникаций ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров.

БОГАТЫРЕВА Людмила Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры сервиса и туризма Института экономики и предпринимательства ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород.

БЯЗРОВА Джульетта Бароновна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки ФГБОУ ВО «Северо-Осетинский государственный университет имени Коста Левановича Хетагурова, Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ.

ГАЙКИН Виктор Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Японии и Кореи, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Владивосток.

ГЕРАСИМЕНКО Инна Александровна, научный сотрудник фонда «Центр гуманитарных исследований» (г. Москва). (г. Харьков).

ГЕРАСИМОВ Антон Валериевич, старший преподаватель кафедры естественно-математического образования ГБОУ ДПО РК «Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования», г. Симферополь.

ГОЛЫШЕВА Ольга Николаевна, аспирант 2 курса кафедры философии факультета истории, политических наук и культурологии Институт гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров.

ДЕКАНЬ Кристина Юрьевна, студентка 2 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал)

ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

ДЖЕЛИЛОВ Ахтем Алиевич, доктор философии, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры языкознания и иностранных языков Крымского филиала ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», г. Симферополь.

ДЖЕЛИЛОВА Ленияра Шакировна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры крымско-татарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет», г. Симферополь.

ДЗАРАСОВ Альберт Асахметович, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры всеобщей истории и политологии ФГБОУ ВО «Северо-Осетинский государственный университет имени Коста Левановича Хетагурова, Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ.

ДЗАРАСОВ Аслан Олегович, аспирант кафедры всеобщей истории и политологии ФГБОУ ВО «Северо-Осетинский государственный университет имени Коста Левановича Хетагурова», Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ; научный руководитель: доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и политологии ФГБОУ ВО «Северо-Осетинский государственный университет имени Коста Левановича Хетагурова» **Дудайти А.М.**, Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ.

ДУДКО Алексей Владимирович, преподаватель Таврического колледжа ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь, магистрант Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта. .

ДУНКЕВИЧ Светлана Георгиевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры психологии и педагогики ГБОУ ДПО РК «Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования» (КРИППО), г. Симферополь.

ЕГОРОВ Ярослав Анатольевич, аспирант кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Мирошников О.А.**, г. Ялта.

ЕНИКЕЕВ Анатолий Анатольевич, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Кубанский государственный аграрный университет имени И.Т. Трубилина», г. Краснодар.

ЕРЁМИНА Наталья Викторовна, старший эксперт автономной некоммерческой организации «Институт социально-экономического анализа», г. Москва.

ЕРЗАУЛОВА Анна Геннадиевна, кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте.

ЕСИПЕНКО Диана Владимировна, студентка 2 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

ЖУРАВЛЕВА Ольга Ивановна, кандидат искусствоведения, профессор, профессор кафедры музыкальной педагогики и исполнительства Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте.

ЗАХАРОВА Анна Николаевна, к. мед. н., доцент кафедры судебной медицины, Медицинской академии им. С.И. Георгиевского, ФГАОУ ВО "КФУ им. В.И. Вернадского", г. Симферополь.

ИВАНКОВ Кирилл Владимирович, студент 4 курса направления подготовки – политология, кафедры политических наук и международных отношений философского факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь; научный руководитель: кандидат исторических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений философского факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» **Омельчук Д.В.,** г. Симферополь.

КАЗИНА Нина Викторовна, заслуженный работник культуры Республики Крым, соискатель кафедры культурологии Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

КАРАВАЕВ Павел Анатольевич, магистрант 2 курса кафедры всеобщей истории и политических наук факультета истории, политических наук и культурологии Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров; научный руководитель: кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры всеобщей истории и политических наук факультета истории, политических наук и культурологии Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет» **Ефимова Н.М.**, г. Киров.

КАРАВАЕВА Екатерина Владимировна, магистрант 2 курса кафедры философии факультета истории, политических наук и культурологии Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров.

КИРПИЛЁВ Константин Сергеевич, студент 2 курса направления подготовки – история кафедры истории, краеведения и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

КИСЕЛЕВ Виктор Владимирович, к. мед. н., доцент, заведующий кафедрой судебной медицины, Медицинской академии им. С.И. Георгиевского, ФГАОУ ВО "КФУ им. В.И. Вернадского", г. Симферополь.

КОРОБКИНА Елена Николаевна, независимый исследователь, поэт, писатель, публицист, Южнорусский союз писателей, г. Евпатория.

КОРСУНСКИЙ Андрей Георгиевич, аспирант кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Мирошников О.А.**, г. Ялта.

КРЕМНЕВА Яна Владимировна, магистрант 2 курса направления подготовки – декоративно-прикладное искусство и народные промыслы кафедры изобразительного искусства, методики преподавания и дизайна Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: кандидат искусствоведения, доцент, доцент кафедры изобразительного искусства, методики преподавания и дизайна Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Виноградов В.Е.**, г. Ялта.

КРЮКОВА Наталия Васильевна, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Севастопольского экономико-гуманитарного института (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Севастополь.

КУБЕДИНОВА Эльмира Диляверовна, студентка 3 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии,

истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Ерзаулова А.Г.**, г. Ялта.

КУРИЦЫН Артём Игоревич, соискатель кафедры истории России исторического факультета Белорусского государственного университета (БГУ), Республика Беларусь, г. Минск.

КУЦЕВОЛ Борис Львович, к. мед. н., доцент, кафедры судебной медицины, Медицинской академии им. С.И. Георгиевского, ФГАОУ ВО "КФУ им. В.И. Вернадского", г. Симферополь.

ЛЕКСИНА Анна Владимировна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры педагогики ГОУ ВО Московской области «Государственный социально-гуманитарный университет», г. Коломна.

ЛЕОНОВА Анна Викторовна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой педагогики, доцент кафедры педагогики ГОУ ВО Московской области «Государственный социально-гуманитарный университет», г. Коломна.

ЛЫСЕНКО Анна Александровна, магистр филологии, Институт филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте.

ЛЮСЫЙ Александр Павлович, кандидат культурологии, доцент, старший научный сотрудник Центра фундаментальных исследований в сфере культуры Российского НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, г. Москва.

МАКАРЕНКО Геннадий Иванович, старший преподаватель кафедры правоведения Севастопольского экономико-гуманитарного института (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского, г. Севастополь.

МАКЕЕВ Даурбек Борисович, руководитель местной религиозной организации традиционных верований осетин «Районная Моздокская община ассов» (Ацата) РСО-Алания, г. Моздок.

МАЛЬЦЕВА Кристина Андреевна, студентка 2 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

МЕЗЕНЦЕВА Татьяна Александровна, аспирант кафедры философии, этики и религиоведения ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров; научный руководитель: доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии факультета истории, политических наук и культурологии Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет» **Останина О.А.**, г. Киров.

МАСАЕВ Михаил Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте.

МИРОШНИКОВ Олег Анатольевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте.

НИЛОГОВ Алексей Сергеевич, кандидат философских наук, ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова, магистрант Института истории и права, действительный член Академии философии хозяйства, председатель Южно-Сибирского историко-родословного общества, г. Абакан.

НОВИКОВА Наталья Анатольевна, студентка 3 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский

федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Ерзаулова А.Г.**, г. Ялта.

ОСТАНИНА Ольга Александровна, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии факультета истории, политических наук и культурологии Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров.

ПЕРЕХОД Станислав Олегович, кандидат философских наук, научный сотрудник Научно-исследовательского центра истории и археологии Крыма ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

ПРАЗДНОВА Ольга Сергеевна, аспирант кафедры философии, культурологии и гуманитарных дисциплин ГБОУ ВО РК «Крымский университет культуры, искусств и туризма», г. Симферополь.

РАЗБЕГЛОВА Татьяна Павловна, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте

РОГОЧАЯ Галина Петровна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», г. Краснодар.

РОМАЩЕНКО Александр Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», г. Саратов.

РОМАЩЕНКО Мария Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовского государственного технического университета имени Гагарина Ю.А., г. Саратов.

РЯБОВА Елена Романовна, студентка 2 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

САБИРЗЯНОВА Инна Викторовна, к. филос. н., доцент кафедры философии и психологии, Донецкий государственный університет управления, г. Донецк.

СКРЫПНИК Ольга Витальевна, студентка 3 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Ерзаулова А.Г.**, г. Ялта.

СТРИГУНОВА Ирина Борисовна, к. мед. н., доцент кафедры судебной медицины ФГАОУ ВО "КФУ им. В.И. Вернадского" Медицинская академия им. С.И. Георгиевского, г. Симферополь.

ТРАВИНА Элина Вячеславовна, ассистент, кафедры внутренней медицины №3, Медицинской академии им. С.И. Георгиевского, ФГАОУ ВО "КФУ им. В.И. Вернадского", г. Симферополь.

ЦОРАЕВ Заурбек Умарович, д. филос. н., доцент, профессор кафедры философии и методологии науки ФГБОУ ВО «Северо-Осетинский государственный университет имени Коста Левановича Хетагурова», Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ.

ЧЕКУЛАЕВ Сергей Владимирович, магистрант кафедры социальной философии департамента философии Института социальных и политических наук ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург; научный руководитель: доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии департамента философии Института социальных и политических наук ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина» **Трубина Е.Г**., г. Екатеринбург.

ЧЕМЕРИЧКО Любовь Александровна, студентка 2 курса направления подготовки – графический дизайн Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В**., г. Ялта.

ШАПОВАЛОВА Мария Николаевна, студентка 3 курса направления подготовки – филология кафедры иностранной филологии и методики преподавания Института филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Ерзаулова А.Г.**, г. Ялта.

ШАТОХИНА Наталья Петровна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и психологии Донецкого государственного университета управления, г. Донецк.

ШЕВЧЕНКО Ксения Алексеевна, магистрант I курса направления подготовки – практическая психология кафедры психологии Института педагогики, психологии и инклюзивного образования Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте **Масаев М.В.**, г. Ялта.

ШУКУРДЖИЕВА Зельфира Шевкетовна, аспирант, преподаватель кафедры крымско-татарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет», г. Симферополь.

ЩЕКОТОВА Екатерина Сергеевна, бакалавр философии, магистрант I курса направления подготовки – современная философия кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры департамента философии Института социальных и политических наук ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург; научный руководитель: доктор философских наук, профессор кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры департамента философии Института социальных и политических наук ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина» **Круглова Т.А.**, г. Екатеринбург.